د. احمد الطويلي



1993



نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله
تونس

د. احمد الطويلي

عبد الرحمان بن خلدون

دراسة ومنتخبات

1993



نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله

تونس



عبد الرحمان بن خلدون

(1 رمضان 732ـــ26 رمضان 808 / ماي 1332 ـ 26 مارس 1406)

حيــاتــه

هو أبو زيد عبد الرّحمان بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرّحمان بن خلدون الحضرمي التونسي. ولد بتونس يوم الأربعاء غرة رمضان سنة 732 بالدار الكائنة بنهج تربة الباي اليوم، ونشأ بها. فحفظ القرآن في الكتاب الكائن قرب الدار، ودرس علم التوحيد والفقه وعلم الحديث والأدب والنحو. نذكر من أساتذته والده ومحمد بن عبد السلام ومحمد بن جابر الوادي آشي ومحمد بن سعد بن برّال وعبد المهيمن الحضرمي ومحمد الآبلي وأبا عبد الله الحصايري وأبا عبد الله بن بحر وأحمد بن محمد القصار شارح «البردة» ويدلّ عرضه الشّامل لمختلف العلوم والفنون في «المقدّمة» على تضلّعه فيها وتمكّنه منها واطّلاعه الكبير على أمّهات المصادر فيها ممّا مكّنه من نقدها وإبداء رأيه فيها.

أمّا تكوّنه الأدبي فقد نصّ في «المقدّمة» على أهمّ الكتب الأدبية التي كانت تدرّس بتونس في عصره وهي : «الأغاني» لأبي الفرج الأصبهاني و«الكامل» للمبرد و«البيان والتبيين» للجاحظ و«النوادر» لأبي علي القالي. وحفظ ابن خلدون خاصة المعلّقات وحماسة الأعلم الشّنتمرّي وشعر أبي تمام وبعض شعر المتنبّي

والمعرّي وكان يتردد في شبابه على مجالس العلماء والأدباء التي كانت تعقد بالحاضرة التونسية وحصل منذ سن الواحدة والعشرين على شهرة في عالم الأدب مما مكّنه من أن يتولّى منصب العلامة لابراهيم بن أبي يحيى أبي بكر وهو في هذه السنّ، باستدعاء من الوزير أبي محمد بن تافراجين، لكنّه لم يبق في هذه الخطّة ونراه يغادر تونس سنة 753 إلى المغربين الأقصى والأوسط حيث تقلّب في الخطط السّياسية وامتحن بالسجن من جرّاء السّعايات ثمّ أطلق سراحه.

وفي سنة 755 التحق بفاس وعين ضمن كتاب أبي عنان المريني، يحضر مجالسه العلمية ويناظر فيها. وفي سنة 758 قبض عليه وسجن لاشتراكه في مؤامرة مع أبي عبد الله محمد الحفصي صاحب بجاية المخلوع والأسير في فاس. وكانت المؤامرة ترمي إلى تحريره ورده لملكه على ان يوليه الحجابة.

وبقي ابن خلدون سنتين في السجن واطلق سراحه وأرجع الى ما سبق من وظائفه لدى الوزير الحسن بن عمر، وذلك بعد وفاة أبي عنان في ذي الحجة سنة 759. وأخذ ابن خلدون يهيّء الفرصة لأبي سالم بن أبي الحسن المريني ليستولي على الحكم. وما إن تربّع هذا الأمير على سدّة الحكم حتّى ولاه كتابة سرّه والترسيل عنه والإنشاء لمخاطباته. ولكنّه لم يلبث طويلا في الحكم إذ خلع سنة 762 وتولّى مكانه السلطنة أخوه تاشفين. واستبد بالأمر الوزير عمر بن عبد الله الذي أقرّ ابن خلدون في وظائفه، غير أنّه لم يكن راضيا عن وضعه إذ يقول : «كنت أسمو بطغيان الشّباب إلى أرفع ممّا كنت فيه»[1]، فاستقال من منصبه وطلب السّفر متوسّلا ببعض الوزراء.

---

1) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ط. دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري 1979 : ص 71

وفي سنة 764 ارتحل إلى غرناطة عبر سبتة بعد أن أرسل أفراد أسرته إلى قسنطينة عند أخوالهم. وكان سلطان غرناطة هو محمّد بن يوسف بن اسماعيل بن الأحمر النصري، وكان وزيره لسان الدين بن الخطيب الأديب الأندلسي الشّهير. وبقي ابن خلدون في غرناطة مكرّما مبجّلا، وكلّف في السّنة الموالية بالسفارة إلى ملك قشتالة «بطره بن الهنشة بن اذفونش» وهو بطرس القاسي، لإبرام الصّلح بين قشتالة وغرناطة وتنظيم العلاقات السياسية بينهما، وكانت عاصمة بطرة اشبيلية موطن أجداد ابن خلدون، وأدّى مهمّته بنجاح وطلب الملك منه البقاء عنده لكنّه اعتذر له رغم إغرائه له بأن يرجع إليه أملاك أجداده، وأقطعه السّلطان ابن الأحمر على نجاحه أراضي بقرية البيرة بمرج غرناطة وكان له نشاط أدبي شعري كبير في غرناطة، إذ نظم بها عددا كبيرا من القصائد يذكرها في «التعريف». واستقدم عائلته فوفدت عليه بعد أن هيّأ لها «المنزل والبستان ودمنة الفلح وسائر ضرورات المعاش»[2]. وترى ابن خلدون يستطيب البذخ لنفسه ولأسرته ويعتزّ بذلك متحدّثا عن هذه النّعم في كلّ مكان فاز بها فيه.

وفي سنة 766 سافر إلى بجاية حيث تولّى صديقه السلطان أبو عبد الله محمد الحفصي الحكم، وتولّى الحجابة له بعد أن استقبل في بجاية استقبالا عظيما نوّه به في «التّعريف» وتولّى في بجاية الخطابة والتّدريس بجامعها بالإضافة إلى الحجابة. وفي سنة 767 تغلّب السلطان أبو العباس أحمد الحفصي على سلطان بجاية وافتكّها منه. وارتاب السّلطان من ابن خلدون مما دفعه إلى الفرار نحو بسكرة. وقبض أبو العباس على أخيه الأصغر يحيى بن خلدون واعتقله ببونة.

2) نفسه : ص 90

وفي سنة 770 اتّصل ابن خلدون بابي حمو سلطان تلمسان مع بعض رؤساء القبائل لاثارته لاحتلال بجاية.

وفي سنة 774 عاش في فاس بعيدا عن وظائف الدولة.

وفي سنة 776 رحل ثانية إلى غرناطة في ضيافة ابن الأحمر لكنّه أرجع إلى المغرب بطلب من سلطان فاس. وقصد تلمسان بعد أن عزم على ترك السياسة والانقطاع الى القراءة والتأليف. وقصد قلعة ابن سلامة من بلاد توجين في مقاطعة وهران، وتسمّى هذه القلعة تاوغزوت، وأقام فيها أربع سنوات متفرّغا فيها للتّأليف، ودوّن فيها كتابه المقدمة.

وفي منتصف سنة 779 انتهى من تأليف هذا الكتاب، وقد استغرق خمسة أشهر، قال في «التّعريف» : «فأقمت بها أربعة أعوام متخلّيا عن الشّواغل كلّها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها. وأكملت المقدّمة منه على ذلك النّحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتّى امتخضت زبدتها وتألّفت نتائجها»[3].

وفي سنة 780 انتهى من وضع كتاب «العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» ثمّ عاد إليه كثيرا بالاضافة والاصلاح في تونس ثمّ في القاهرة. وفي رجب من نفس السنة رجع إلى تونس وعمره حوالي الخمسين، قد حنّكته التّقلّبات السّياسية وألوان الصّراع المذهبي والسّياسي بين المدن والقبائل، وزاده الاحتكاك بالملوك والوزراء والرؤساء خبرة بالنّاس وعلما

3) نفسه : ص 229

بالمجتمعات. والتقى بظاهر سوسة بالسّلطان أبي العبّاس أحمد الحفصي فأكرمه بعد أن استشفعه وطلب منه الصّفح والعفو. وكان قد غادر تونس سنة 753 فرجع إليها بعد 27 سنة، واستقدم أسرته من بني عريف، وأقام في دعة وأمن يتمّم مؤلّفه وينقّحه ويهذّبه. وحين انتهى منه في سنة 784 أهداه إلى السّلطان أبي العباس فتقبله قبولا حسنا. وتسمى هذه النسخة بالتونسية وهي الأصل الذي اتمه أول مرة خلال أربع سنوات، بقي فيها يفكّر ويكتب ويضيف وينقّح ويضبط الأرقام والأسماء والمعلومات. قال ابن خلدون في هذا السّياق : «أكملت منه أخبار البربر وزناتة وكتبت من أخبار الدولتين وما قبل الاسلام وما وصل إلي منها، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزانة السلطان». وأرفق النسخة بقصيدة مدحية في مائة بيت وبيت يقول في مستهلّها :

هل غير بابك للغريب مؤمل   أو عن جنابك للأماني معدل

وذكره في الاهداء بقوله : «الخليفة أمير المؤمنين، المتوكل على رب العالمين، أبو العباس أحمد بن مولانا الأمير الطاهر المقدس أبي عبد الله محمد بن مولانا الخليفة المقدس أمير المؤمنين أبي يحيى أبي بكر بن الخلفاء الراشدين من أئمة الموحدين، الذين جددوا الدين، ونهجوا السبل للمهتدين، ومحوا آثار البغاة المفسدين، من المجسمة والمعتدين، سلالة أبي حفص الفاروق، والنبعة النامية على تلك المغارس الزاكية والعروق، والنور المتلألىء من تلك الاشعة والبروق».

فابن خلدون لم يهد كتابه إلى السّلطان أبي العباس حالما وصل إلى تونس اذ لم يكن مكتمل الفصول. ونستنتج أن المقدّمة وتاريخه لم يكتملا إلّا بعد سنين طويلة من العمل الدّؤوب والدّراسة المستمرّة في تونس التي كانت مركزا ثقافيا وأدبيا يعجّ بالمكتبات

والمدارس ويزخر بالندوات العلمية والأدبية لا سيما في القصور والدور الخاصة[4].

وفي سنة 784 غادر ابن خلدون تونس مرة ثانية خشية من كيد خصمه الفقيه محمد بن عرفة وجماعته، وخرج إلى المشرق بدعوى الحج عن طريق البحر، وكان في توديعه العلماء والأعيان. قال عن توديع الشعب له في جمل مؤثرة : «وخرجت للمرسى والنّاس متسائلون على إثري من أعيان الدّولة والبلد وطلبة العلم فودّعتهم وركبت البحر منتصف شعبان من السّنة».

وصل إلى الاسكندرية في عيد الفطر من نفس السّنة وأقام فيها شهرا ثمّ انتقل إلى القاهرة فانبهر بها قائلا :

«فرأيت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومعشر الأمم، ومدرج الذر[5] من البشر، وايوان الاسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر الخوانك[6] والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطىء بحر النيل نهر الجنة ومدفع مياه السماء يسقيهم النهل والعلل سيحه[7]، ويجني اليهم الثمرات والخيرات ثجه[8]، ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعم. ومازلنا نحدث عن هذا البلد وبعد مداه في العمران واتساع الأحوال...»[9]

---

4) انظر كتابنا «الحياة الادبية بتونس في العهد الحفصي» تحت الطبع ببيت الحكمة بقرطاج.

5) الذر : النمل الأحمر الصغير

6) ج خانقاه وهي زاوية الصوفية

7) السيح : الماء الجاري على وجه الارض

8) الثج : الصب الكثير

9) التعريف : ص 264 - 265

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي عن وصول ابن خلدون إلى القاهرة : «إنّ صيته كان قد سبقه إلى القاهرة، وإنّ المجتمع المصري كان يعرف الكثير عن شخصيته وسيرته وعن بحوثه الاجتماعية والتّاريخية، ولاسيما مقدّمته الشهيرة الّتي اعجبت دوائر العلم والتفكير والأدب في القاهرة بطرافتها وجدتها وروعة مباحثها وما تنطوى عليه من ابتكار في شؤون الاجتماع. ويظهر أنّ مثل هذه المؤلفات كانت تنسخ منها عدّة نسخ وتنشر بسرعة في جميع بلاد العالم الاسلامي، وأنّه كان للورّاقين أصحاب المكتبات نشاط كبير في هذه الميادين» (10).

ويحدّثنا علي عبد الواحد وافي عن استقبال أهل مصر لابن خلدون أحسن استقبال وأروعه إذ «هوت إليه أفئدة كثير من النّاس، والتف حوله عدد كبير من المثقّفين ينهلون من علمه، ويفيدون من مؤلّفاته ومناهجه في البحث»(11) .

ويقول ابن خلدون عن اقامته في مصر : «ولمّا دخلتها، أقمت أياما، وانثال علي طلبة العلم بها يلتمسون الافادة مع قلّة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا فجلست للتدريس في الجامع الأزهر»(12).

وفي سنة 784 عيّنه السلطان برقوق (ت 801) مدرّسا للفقه المالكي بالمدرسة القمحية التي بناها صلاح الدين الأيوبي وأوقف عليها أراضي تغلّ القمح.

وفي سنة 786 عيّن قاضيا للمالكية، وكان يعزر بالصفع حتّى تحمر رقبة المذنب وفتك بكثير من الأعيان واستقال من هذا المنصب

---

10) مؤلفات ابن خلدون : ص 86

11) نفسه : ص 87

12) التعريف : ص 248

في سنة 787 بعد أن نكب في أسرته، إذ لم تكد تصل السفينة التي تقلّها من تونس إلى الاسكندرية حتّى أصابها قاصف من الرّيح فغرقت وهلكوا، وغرق ما كان معهم من مال ومتاع وكتب. وعن هذه الحادثة الأليمة يقول ابن خلدون بايجاز بليغ واصفا مصيبته في زوجته الافريقية ومشيرا إلى دسائس أعدائه ومؤامرتهم نتيجة للحملة الشديدة التي شنّها ضدّه عدوّه الفقيه محمد بن عرفة خاصة حينما مرّ بمصر في طريقه إلى الحجّ وعودته منه [13] : فكثر الشّغب عليّ من كلّ جانب، وأظلم الجوّ بيني وبين أهل الدّولة، ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد، وصلوا من المغرب في السّفين، فأصابها قاصف من الرّيح فغرقت، وذهب الموجود والسّكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجح الزّهد، واعتزمت على الخروج عن المنصب»[14]. ان ابن خلدون لا يريد أن يتحدث عن حياته الخاصة إذ يكتفي بالحديث عن جانبه العمومي فنقرأ الكثير في ترجمته الذاتية «التعريف» عن ابن خلدون العالم والمفكر والسياسي والمستشار لدى الدول.

وفي سنة 788 عيّن أستاذا للفقه المالكي في المدرسة الظاهرية البرقوقية في سنة افتتاحها، لكنّه سرعان ما عزل عن هذا المنصب العلمي بطلب من مدير المدرسة دسيسة من أعدائه، وتوجّه إلى البقاع المقدّسة يؤدي فريضته، وعندما عاد إلى مصر عيّن استاذا للحديث النّبوي بمدرسة صرغتمش، فدرّس بها الموطّأ ثمّ عيّن شيخا لخانقاه بيبرس.

وفقد ابن خلدون هذه المناصب بخلع برقوق عن السلطنة ثمّ رجع اليها برجوع هذا السلطان للحكم. ثمّ عزل عن مشيخة خانقاه

13) من أقوال ابن عرفة عنه : كنّا نعد خطّة القضاء أعظم المناصب فلما بلغنا أنّ ابن خلدون ولي القضاء أعددناها بالضدّ من ذلك. انظر : بدوي : مؤلفات ابن خلدون : ص 328 .

14) التعريف : ص 259

بيبرس لسعاية خصومه به. وعيّن ثانية قاضي قضاة المالكية في سنة 801، ولم يبق فيه طويلا فعزل عنه سنة 803 وانقطع إلى التّدريس والتأليف. والتقى في هذه السنة بتيمورلنك بظاهر دمشق وكتب له وصفا لبلاد المغرب في 13 كراسة. ثمّ رجع إلى مصر وولّي ثالثة منصب القضاء ثم عزل عنه مرّة أخرى وتوالت التوليّات والإقصاءات عن هذا المنصب وتوفي وهو قاض يوم الاربعاء 26 رمضان 808 ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة.



مــؤلــفــاتــه

1 — كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر :

جاء هذا الكتاب كما عبّر عنه صاحبه قد «استوعب أخبار الخليقة استيعابا». فهو كتاب عِبَر بما تنطوي عليه هذه اللفظة من معاني التفكير واستنباط النتائج والتبصّر بالأحداث والتأمّل فيها طويلا. ولئن تضمّنت هذه العبر دلائل أخلاقية ودينية واتجاهات فكرية وفلسفية فهي محمّلة بمعان اجتماعية وسياسية بعيدة المدى بالنظر إلى حياة الشعوب والمجتمعات. وهو ديوان المبتدأ والخبر أي الكتاب الشامل للأحداث التاريخية والحصيلة الكاملة للتاريخ البشري إلى عصر المؤلف.

ورتب ابن خلدون الكتاب على مقدّمة وثلاثة كتب. تمثل المقدّمة والكتاب الأول التأليف الشهير بالمقدّمة. أما الكتاب الثاني فيتعلّق بأخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى عهد ابن خلدون، مع الإلماع إلى بعض من عاصرهم من الأمم الأخرى مثل النبط والسريان والفرس وبني اسرائيل والقبط واليونان والرّوم والتّرك والفرنجة. أمّا الكتاب الثالث فيخصّ اخبار البربر وأجيالهم بديار المغرب.

2 — **المقدّمة** : وتحتوي على ستّة أبواب أمّا مواضيعها فيتعلق الباب الأول منها بالعمران البشري بصفة عامّة وما يرتبط به من أغراض كالأرض والتّربة والمناخ والنّبات وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم وتأثير التّربة عليهم.

ويختصّ الباب الثّاني بالعمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وأحوالها وشيمها وعصبيّتها وأنسابها وتغلّب بعضها على بعض وجريها وراء الملك بالعصبية، وعوائق الملك الخ..

أمّا الباب الثّالث ففي الدّول عامّة والملك والخلافة والمراتب السّلطانية وأطوار الدّولة والدّعوة الدينية وطبيعة الملك مثل الانفراد بالمجد والتّرف وعمر الدولة وانتقالها من البداوة إلى الحضارة، واستظهار صاحب الدّولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين، وأحوال هؤلاء ثمّ بعض الظواهر التي تعرض للملك في آخر اطوار الدولة مثل الحجر على السلطان والاستبداد عليه، ثمّ فصل في حقيقة الملك وأصنافه، ومعنى الخلافة والامامة والاختلاف في حكم هذا المنصب عند السّنّة والشيعة، وانقلاب الخلافة إلى الملك، ومعنى البيعة والخطط الدينية والخلافية وشرح اسم البابا والبطرك في الملّة النصرانية، ومراتب الملك والسلطان وشاراتهما والحروب الخ...

ويتناول الباب الرابع موضوع البلدان والأمصار وأوضاع المدن والحديث عن المساجد والمعابد والمباني والقصور والأسعار في المدن والحضارة ونتائجها وخراب الأمصار وأسبابه والصنائع.

أمّا الباب الخامس فهو في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وحقيقة الرزق والكسب وأصناف المعاش ومذاهبه، وحال القائمين بأمور الدين في القضاء والفتيا والتّدريس والإمامة والخطابة والآذان، كما يتناول هذا الباب الفلاحة والتجارة ومذاهبها واصنافها

واخلاق التجار والاحتكار وتأثير رخص الاسعار في المجتمع والصنائع وصلتها بالعمران.

والباب السادس في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك من الأحوال. ويعرض ابن خلدون في هذا الباب عرضا كاملا مختلف العلوم مبتدئا بعلوم القرآن فالحديث فالفقه وعلم الفرائض وعلم الكلام والتصوف وعلم تعبير الرؤيا والعلوم العقلية واصنافها كالعلوم العددية والهندسة وعلم المنطق والطبيعيات والطبّ والفلاحة وعلم الالهيات، ويتضمن هذا الباب فصلا في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها، وفصولا في صناعة النّجوم ثمّ علوم اللّسان العربي : النحو، اللغة، البيان، الأدب والنّظم وأشعار الأعراب وأهل الأمصار، والشعر العامي والشعر الفصيح. وتنتهي المقدّمة أخيرا بفصل هام جدا عن الموشحات والأزجال بالاندلس.

وترجمت المقدّمة إلى اللّغات الأروبية ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر، ففي فرنسا صدرت عشر ترجمات خلال القرن الماضي ابتداء من سنة 1806، وفي ألمانيا خمس ترجمات منذ سنة 1816، وفي إيطاليا أربع ترجمات من سنة 1820 . وترجمت إلى اللاتينية مرتين منذ سنة 1839 . وأمّا في الانجليزية فقد ترجمت أكثر من ست مرات ابتداء من سنة 1905 .

3 ـــ كتاب «التّعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا :

كنّا عرّفنا بهذا الكتاب في اطروحتنا عن «الحياة الأدبية بتونس في العهد الحفصي» في باب السيرة الذاتية، وقلنا عنه هنالك انّــه لو لم يكتبه ابن خلدون لبقي الكثير من مراحل حياته يكتنفه الغموض ولجهلنا كثيرا عنه وعن أجداده ومشائخ عصره، فكان وثيقة مهمة بالدّرجة الأولى عن المؤلّف والحياة الأدبية في عصره وخاصة عن

تكونه الأدبي والفكري وعن علاقاته بالعدد الوافر من الشخصيات العلمية والأدبية والسياسية في عصره بتونس والأندلس والمغربين الأوسط والأقصى والمشرق.

وقد صوّر ابن خلدون في «التّعريف» كلّ مراحل حياته بأسلوب استعراضي، سردي خلا من الزّخرف اللّفظي، رسم فيه ذكرياته في عهد الشّباب وما اكتنف حياته من ملابسات وظروف ملحّا خاصة على وجهين : الوجه العلمي تأليفا وتدريسا ومساهمة في الحياة الأدبية، والوجه السّياسي وما تولّاه من وظائف في دواوين الانشاء وفي القضاء وسجل ما مني به من عداوات بتونس أو المغرب أو الأندلس وما أثاره كل مرة في نفوس منافسيه من البغض والحسد ودواعي الفتنة[1]. ولم يخل نص «التّعريف» من رونق أدبي ضاف بما فيه من تصوير لخلجات النّفس، وما يدور في الوجدان من خواطر وأفكار وأحلام. وقد كتبه في آخر حياته ملحّا على بعض الأحداث الّتي رآها تكتسي أهمية خاصة، فنظم ذكرياته بطريقة أظهر فيها الحصاد الايجابي في حياته. لكنّه لم يعطنا كلّ شيء ولم يرسم السّلبيات مثلما نجده في السّيرة الذاتية التي كتبها مواطنه الافريقي بقرطاج القديس أوغستان (354 م-430 م) في «الاعترافات».

وقد غلّب ابن خلدون المضمون على الشّكل، إلّا أنّه لم يقدّم لسيرته بمقدّمة، ابتدأ مباشرة بذكر الأصل والإسم والأجداد، ثمّ انتقل إلى بيان دور سلفه بإفريقية وعلاقتهم ببني حفص. وكان مؤرخا لعائلته ولنفسه، التزم منهج المفاخرة بهما والدّفاع عنهما. ثمّ أفضى إلى ذكر نشأته ومشيخته وحاله، ففصّل لنا القول في الدّروس الّتي تلقّاها على

1) من هذه الشخصيات أبوعبد الله محمد بن مرزوق بالمغرب ولسان الدين بن الخطيب بالأندلس ومحمد بن عرفة بتونس ورجال عديدون بالقاهرة، لكن ابن خلدون لم يظهر لهم عداوته.

مشائخه، ممّا أفادنا كثيرا عن الجوّ العلمي والأدبي الذي نشأ فيه. وكان ابن خلدون يولي العلم والأدب مكانة مهمّة في حياته ودورا أساسيا في تكوين شخصيته الفذة، يقول : «لم أزل منذ نشأت، وناهزت مكبّا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، متنقلا بين دروس العلم وحلقاته»[2]. ولم يفتأ ابن خلدون في طلب العلم حين انتقل الى المغرب من أجل الخدمة لدى الملوك المغاربة فألحّ على تسجيل عكوفه على «النّظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب ومن أهل الأندلس»[3] حتّى حصّل منهم على البغية واستوفى على أيديهم تكونه.

وصوّر لنا ابن خلدون طموحه السّياسي وفسّر تأجّج نفسه بتوقه للمعالي بـ «طغيان الشّباب»[4]. وكان ما انفكّ يودّ العودة إلى مسقط رأسه كلّما اضطربت به الأمور وتأزّمت حالته. وكثيرا ما تباهى بنفسه وفكره وقلمه، وأحيانا لا يخفى الغلوّ والتضخيم، يقول مصوّرا احتفال السلطان أبي عبد الله بن أبي بكر سلطان بجاية به حين نزل بها سنة 766 : «فاحتفل السّلطان صاحب بجاية لقدومي وأركب أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليّ من كل أوب يمسحون أعطافي، ويقبّلون يدي، وكان يوما مشهودا، ثمّ وصلت إلى السلطان فحيّا وفدّى، وخلع وحمّل، وأصبحت من الغد وقد أمر السلطان أهل دولته بمباكرة بابي، واستقللت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدّمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا مع ذلك

---

2) التعريف : ص 57

3) المصدر نفسه : ص 61

4) المصدر نفسه : ص 80

عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة إلى تدريس العلم أثناء النّهار بجامع القصبة لا أنفكّ عن ذلك»[5].

وقد ضمّن ابن خلدون سيرته الذّاتية نصوصا أدبيّة وافرة، نثريّة وشعريّة له ولعدد من مشاهير معاصريه أمثال أبي القاسم الرّحوي التونسي ولسان الدّين بن الخطيب وأبي عبد الله بن زمرك. ورغم شعوره بأنّها ليست من غرض تأليفه فإنّه برّر تضمينها بقيمتها الأدبية وذلك لطغيان حسّه الأدبي وحسن ذوقه النقدي، كما أنّه ضمّن سيرته تفاصيل عن بعض الأحداث السّياسية في عصره أكمل بها معلوماتنا التاريخية.

وكان لابن خلدون غرضه من هذه السّيرة التي انتهى من كتابتها في فاتح سنة 797، في سنّ مرتفع، بعد حوالي عشرة أعوام من إتمامه للمقدّمة، بعد حياة طويلة قضاها في الارتحال وتقلّد المناصب ومعاناة المحن مثل الغربة والسّجن والعزل وفقده لأهله وولده الّذين غرقوا وهم في طريقهم إليه من تونس، وقد صوّر تأثير هذا الحدث الأخير في نفسه بهذه العبارة وقد طرأ عليه في ظرف سيء : «ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد وصلوا من المغرب في السّفين فأصابها قاصف من الريح فغرقت وذهب الموجود والسّكن والمولود فعظم المصاب والجزع ورجح الزهد»[6]. وكأنّ ابن خلدون كتب سيرته بتأثير من أزماته النفسية، أراد أن يسلي نفسه ويعزّيها عمّا لقيه من الشّدائد في حياته الماضية. ولعلّ دافع الانعزال عن المجتمع المصري

5) المصدر نفسه : ص 104 - 105، افتخر بشعره ونثره خاصة بالكلام المرسل الذي انفرد به عن سائر الكتاب حسب قوله. (المصدر نفسه : ص 72)

6) التاريخ ج 7، ص 455، من طبعة 1284، وقد أثبت ابن خلدون نص سيرته الذاتية في آخر تاريخه، ونشرت مفردة مرتين.

هو الذي دفعه اخيرا إلى أن يرجع إلى الماضي يحييه ليعيش فيه من جديد بأفراحه وأحزانه، ولا تخفى في غضون السّيرة لهجة التّعالي على الاحداث والاعتداد بمواقفه إزاء الأشخاص والوقائع الجارية في حياته.

4 — **لباب المحصل** : وهو تلخيص لكتاب «محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين» لفخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب (ت 606)، وهو في علم الكلام ويشتمل على أحكام الأصول والقواعد، وطبع بتطوان سنة 1952 ضمن منشورات معهد مولاي الحسن، حقّقه وترجمه إلى الاسبانية لوسيانو روبيو. وقد ألّفه ابن خلدون سنة 752 وهو دون العشرين من العمر.

5 — **شفاء السّائل لتهذيب المسائل** : نشره محمد بن تاويت الطنجي باستنبول سنة 1958. ثمّ الأب اغناطيوس عبدة اليسوعي ببيروت سنة 1959. وصدر بتونس عن الدار العربية للكتاب سنة 1991 مع دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الرّوحي والسلطان السياسي أعدّها الدكتور أبو يعرب المرزوقي، والكتاب في التّصوف، وهو في ستة فصول :

1 — الكلام في تحقيق طريق المتصوّفة وتمييزه على الجملة من بين طرق الشّريعة ومدلول هذا اللقب عند من سلف منهم في الأمّة.

2 — القول فيما سمت إليه همم القوم من المجاهدات وما حملهم عليها من البواعث.

3 — الكلام في المجاهدات بإطلاق وأقسامها وشروطها.

4 — الكلام فيما نقل المتأخرون اسم التصوّف إليه والردّ عليهم في ذلك.

5 — الكلام في اشتراط الشّيخ في المجاهدة وفي أيّ مجاهدات يجب وفي أيّها يتأكّد وفي أيّها لا يجب ووجه ذلك.

6 — الكلام في الفصل بين المتناظرين وتعيين الحق من أقوالهما والصّحيح من أدلّتهما.

6 — كتب أخرى ضائعة : ولابن خلدون تآليف أخرى نصّ عليها ابن الخطيب في «الاحاطة في أخبار غرناطة» ولكنها ضائعة وهي : شرح البردة، وشرح رجز في أصول الفقه للسان الدين بن الخطيب، وتقييد في المنطق، وكتاب في الحساب.

من التجربة إلى التفكير في مجتمعات العصر

يقف المطلع على «المقدّمة» على زاد علمي عظيم في جميع أنحاء المعرفة، ويلاحظ دقة ضبط وشمول معلومات وتناهيا في الأدلاء بالحجج التاريخية والاجتماعية والبراهين الدينية والعلمية بأنواعها، وتحكما في وسائل التعبير ومهارة في التصرف في اللغة، إذ جاءت اللغة منسابة على القلم انسيابا عجيبا، ولا اعتبار لما ادّعاه بعض المستشرقين من أن في نثر ابن خلدون التواء وتعثرا وعدم قدرة على أداء بعض المفاهيم الفلسفية والعمرانية الجديدة فعبد الرحمان بن خلدون من أبلغ الكتّاب العرب، وهو خليفة عبد الحميد الكاتب وابن المقفع صاحب الأدب الصغير والأدب الكبير، ومن بعدهما الجاحظ ثمّ أبي حيان التوحيدي. فقد اتاه الله من البيان والقدرة على الترسّل في النثر مما ندر وجوده في عصر قد ولع فيه الكتاب والأدباء والمؤلفون بالسجع المرصّف، وشتّى المحسّنات البديعية يثقلون بها كاهل كلامهم.

كان ابن خلدون، وهو يكتب مقدّمته الشّهيرة، شاعرا بقيمتها العظيمة، مدركا لأهمية الأفكار المستنبطة التي أدرجها فيها، وبنى بها

فلسفته في العمران، كان واعيا بما اكتسبه تأليفه من أبعاد فلسفية وتاريخية وعمرانية جديدة.

لقد كان ابن خلدون يزهو حين يتحدّث عن هذا الكتاب، وعن ظروف تأليفه له بقلعة ابن سلامة بمقاطعة وهران، وكان ينعم بالابتعاد عن مشاغل السياسة وهمومها، قال في ذيله لتاريخه، وقد ترجم فيه لنفسه، وحدثنا عن اهم أطوار حياته ومختلف رحلاته : «وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها (قلعة ابن سلامة) وأكملت المقدّمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها [1]».

وقد كتب ابن خلدون المقدمة في فترة لا تتجاوز خمسة أشهر آخرها منتصف عام 779 وعمره اذ ذاك 46 سنة، وحين أنجز هذا التأليف قرّر العودة إلى تونس مسقط رأسه فاستقبله سلطانها أبو العباس أحمد الحفصي أحسن استقبال، وأنعم عليه بكل خير، لكن جوّ التآمر في البلاط الحفصي، ومحيط الدّسائس في بيئته الاجتماعية بتونس دفعاه إلى اختيار الهجرة من جديد ولكن هذه المرّة صوب المشرق، وكان ابن خلدون معتدا بعلمه وفضله، وخاصة بتاريخه الشامل لأيام العرب والعجم والبربر من البداية الى عصره، وقد استقى المحتوى النظري للمقدمة من تجربته الشخصية، ومطالعاته الخاصة، وخاصة من تفكيره العميق في الحكم وتطوره وأحواله، ومن إلمامه الواسع العريض بتاريخ دول المغرب العربي والأندلس منذ الفتح الاسلامي إلى عهده.

لقد جاب ابن خلدون بلدان المغرب العربي شرقا وغربا، شمالا وجنوبا، وآطلع عن كثب على شعوبه وقبائله، واتصل بالملوك

---

1) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني دار الكتاب المصري 1979 انظر ص : 246.

والسلاطين فيه، وخدمهم وحاضرهم في فنون القول، وكانت له علاقات متينة مع أشهر العلماء والشعراء ورجال السياسة في عصره وأشهرهم لسان الدّين بن الخطيب، وكانت له معه مراسلات نثرية طويلة واخوانيات شيقة، وكان كلّ منهما قمة شامخة في جهته، وكان تحاورهما تحاور النسور في سماء الأدب والخلق الفني، ولئن كان لسان الدين بن الخطيب أسير دهره فإنّ ابن خلدون قد أفلت من سجن المكان واستطاع بذكائه أن يفلت من المصير الذي كان يعدّه له أعداؤه بتونس بجامع الزيتونة والبلاط الحفصي.

لم يكن ابن خلدون وليدا للتربة التونسية الخصبة فقط ولا للبيئة المغربيّة عامة وانما هو وليد الثقافة العربية الاسلامية التي ازدهرت ايما ازدهار بتونس في العهد الحفصي قبل عهد المؤلف وبعده، وبلغت الحياة الأدبية أوجها في تونس وعواصم المغرب العربي : بجاية وتلمسان وفاس وغيرها، كان ابن خلدون منذ نعومة أظفاره بتونس لا يكفّ عن الطلب وعن تلقي العلم حتّى في بيته حيث كان العلماء يزورون والده ويقيمون معه ويعقدون المجالس الأدبية والعلمية، وكان ابن خلدون يختلف إلى حلقات جامع الزيتونة والى مختلف المدارس التي انشأها بنو حفص في تونس، وكانت الساحة تعجّ في عهده بالعديد من الأدباء والشعراء والعلماء، فتلقّى تربية علمية أدبية في هذا الوسط الذي كان محفلا عظيما من محافل الثقافة العربية والاسلامية عامة فقد اتصل فيه ابن خلدون بمشائخ العلم ورجال السياسة، ونلاحظ ان ابن خلدون لم يكن الزهرة الوحيدة التي تفتقت عليها التربة التونسية العطرة فقد كان إلى جانبه اذ ذاك زهرات شذية تعد بالعشرات بلغتنا أخبارها في شتى كتب التاريخ والطبقات والفهارس ودواوين الأدب.

وقد استطاع ابن خلدون ان يلقي على ملوك عصره والملوك عامة في كل العصور دروسا مهمة لئلا يحيوا حياة الترف، لقد انغمس من عايشهم من الملوك في الدّعة والتّرف والبذخ حتّى فسد ملكهم ووهنت قواهم وأحاط بهم الخطر من كل جانب خاصة ملوك الطوائف بالاندلس.فقد رغب ابن خلدون في ان يصلح السياسيين في عصره وان ينهض بمجتمعاته الاسلامية من اقصى المغرب إلى اقصى المشرق، فلذلك نراه ينقم على الملوك ما هم فيه من البذخ والترف اللذين يراهما اصل الداء وسبب انقراض الدول وانخرام الامور بها.

لقد عايش ابن خلدون نمطين من المجتمعات : المجتمع الحضري والمجتمع البدوي الأعرابي الصرف ويمثله نسل أعراب بني هلال وسليم من القبائل المنتشرة في المغرب وساق آراءه الاجتماعية والسياسية والعمرانية عامة عن عيان ومشاهدة بعد ان تمثل مجتمعاته المغربية وتقمصها، لذلك تتخلل المقدمة نظرة نقدية دقيقة وقراءة ذكية للتاريخ الاسلامي، وتحليل موضوعي علمي للكثير من الاحداث التاريخية منذ عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق إلى عهد المؤلف.

ولا يتخلف ابن خلدون عن النقد اللاذع والجريح المرير واخراج العيوب مخرجا يتّسم بالتهكم الرفيع، والتفسير الشخصي الذي يتميز بنفاذ نظرته وعمق فكرته وبعد رؤيته وتوقّد ذكائه.

وقد انتشرت المقدمة منذ عهد المؤلف إلى اليوم وأدرك العلماء إذاك قيمتها وأهميتها، قال المقريزي : «مقدمته لم يعمل مثالها، وانه لعزيز ان ينال مجتهد منالها، اذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم، توقف على كنه الاشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والانباء وتعبر عن حال الوجود، وتنبي عن كل أصل موجود،

بلفظ أبهى من الدرّ النظيم، وألطف من الماء مر به النسيم»[2] وأشار السخاوي في «الضوء اللامع» و«الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» إلى أن مقدمته قد حوت جميع العلوم «وحلت عن محجتها ألسنة الفصحاء فلا تروم ولا تحوم»[3].

وقال ابن الأحمر : «كان ابن خلدون هذا من عجائب الزمان، وله من النظم والنثر ما يزري بعقود الجمان، مع الهمة العلية والتبحر في العلوم النقلية والعقلية»[4].

وجاء في نيل الابتهاج عن أبي جعفر البقني ان ابن خلدون قد اخترع فيه (كتابه) مذهبا عجيبا، وطريقا مبتدعا من الحديث على العلوم، وتنقيح الفهوم، وما يعرض في الانسان من الاعراض الذاتية والخيالات والحلوم»[5].

وقد وجدت المقدمة في تونس رواجا كبيرا خاصة في القرون الأخيرة اذ اعتمدت اساسا في مذاهب الاصلاح وانطلق منها المصلحون التونسيون امثال احمد بن أبي الضياف وخير الدين، ومحمد بيرم الخامس ومحمد بن عثمان السنوسي والجنرال حسين وغيرهم يدعمون بالافكار الواردة فيها عن الحكم مذاهبهم الاصلاحية واتجاهاتهم في الدعوة الى النهضة واذن فلا اعتبار لقول من يدّعي ان ابن خلدون قد اكتشفه المستشرقون فهذا من الوهم والخيال. وأخيرا فإنّ المقدّمة هيّ زبدة الآراء والأفكار والعلوم والفنون التي انتجتها

---

2) مؤلفات ابن خلدون لعبد الرحمان بدوي الدار العربية للكتاب ــ تونس ــ ليبيا 1979 انظر ص : 331.

3) نفس المرجع : 346 و347.

4) نفس المرجع : ص 319

5) نفس المرجع : ص 351

الحضارة الاسلامية، وهي أنجب أثر أفرزته البيئة المغربية وخاصة التونسية،يحتوي على خلاصة طيلة ثمانية قرون من العطاء الاسلامي في العلوم والفنون في شتّى البلاد الاسلامية في عصر ابن خلدون.

النّظرية التاريخية في الفلسفة الخلدونية *

نظّر ابن خلدون لمدرسة جديدة في التاريخ تعرّفه بأنّه خبر عن الاجتماع الإنساني والعمران البشري، وما يعرض له من الظّواهر وما يسيّره من قوانين خفيّة من خلال الصيرورة الزمنية والتطور العام للمجتمعات في أماكن عديدة. وتخالف هذه المدرسة الجديدة ما كان معروفا قبلهـا أن التّاريخ هو سجلّ لأعمال الملوك والحكّام، فابن خلدون ينظر إلى المجتمعات من خلال تطوّرها المادي، واعتنى بلبّ التّاريخ وهو الانتباه إلى طبيعة العمران من نواحيه الثلاث : الاقتصادية والعلمية والسياسية، هذا من جهة الجوهر، أمّا من جهة المنهج فقد اهتدى لفنّ كتابة التّاريخ بطريقة يكون العقل فيها حذرا، لا يخضع إلّا للبراهين والأدلّة وينفي الترّهات ويحلّل الواقع وطبائع المجتمعات والأشياء.

لقد اعتبر ابن خلدون التّاريخ علما اجتماعيا يقوم على علوم عديدة تساعده على فهم المجتمعات : الاقتصاد والتّعليم، وسائر العلوم التي عرّف بها في المقدمة، وانتبه إلى الظواهر المحرّكة للتاريخ وفطن إلى أهمّية كلّ مظاهر النّشاط البشري وأدرك خاصة أنّ التاريخ يتطوّر ويتقدّم عبر الزمان يقول : «ولا يقاس شيء من أحوال العمران

*) اعتمدنا في هذه الفصول على مقدّمة ابن خلدون، طبعة المطبعة الأزهرية، القاهرة 1930

على الآخر إذ كما اشتبها في أمر واحدٍ فلعلّهما اختلفا في أمور» (ص 1019).

وقد اختار ابن خلدون النّهج العقلاني النّقدي الواقعي، اذ نقد كلّ سابقيه من حيث الطّريقة والمحتوى، متناولا بعض النّماذج القديمة من السّرد التاريخي باستعلاء وبفكر حر لا يخضع لأيّ تقليد، ولا يستنير إلّا بالواقع، محدثا تغييرا جذريا فيما يسمّيه علي أومليل بالخطاب التاريخي، ووقف بفكر متميّز أمام التراكم الهائل من الأخبار السّابقة و«الاستنساخ اللّاواعي لكل ما قاله القدامى». وكما قال أيضا علي أومليل في كتابه «الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون»: فإن فكره قد حقّق تجاوزا بالنّسبة للنّظام المعرفي القديم فصار على نحو من الأنحاء معاصرا لنا.

بدأ ابن خلدون منذ الصّفحة الأولى من المقدّمة في التّمهيد لتفسير نظريته في التّاريخ، وشرع في شرح مفهومين إثنين للتاريخ : المفهوم المادي عند من سبقه من المؤرخين وهو المفهوم الظاهر، و«هو لا يزيد على إخبار عن الأيّام والدّول والسّوابق من القرنَ الأول». أمّا المفهوم الثاني فهو الباطن، وهو «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق». فهذا المفهوم الثاني للتاريخ هو المفهوم الخلدوني الثّوري، اذ يصبح المؤرّخ — حسب هذا المفهوم — مطالبا بأن يضبط الاتجاهات، ويغوص في فهم الوقائع، ويربط بين الظواهر، ويحلّل الأسباب، ويحقّق المنقول والمتداول على الألسن وفي الكتب، ويصف الكيفيات والأحوال. فالنّظر العقلي هو الأساس في كتابة التاريخ وفهم أحداثه وبسط ماجرياته، والتّحقيق هو الشّرط الأساسي في قبول المرويات والتمعّن في الأخبار، ومعرفة مدى واقعيتها وملاءمتها للقوانين الاجتماعية والعمرانية

يمثلان الأداتين الاكيدتين للمؤرخ كي تتشكّل عنده رؤية عميقة للتاريخ، وتتراءى لنظره المبادىء الاجتماعية والسياسية التي بمقتضاها تتمّ الوقائع والأحداث.

إنّ محتوى التّاريخ عند ابن خلدون ليس كمًّا للأحداث، ولا تراكما للأشياء، وإنّما هو قبل كلّ شيء كيفيّات، وبيان للأسباب العميقة أي الاسباب العلمية الفلسفية الثابتة البعيدة. فالتّاريخ عنده أصبح ذا فلسفة خاصة، أصبح علما عقلانيا له قواعده وفرضياته ومسبّباته. وهكذا تجاوز ابن خلدون النظرة الاخلاقية الضيقة أو الدينية الغيبية ونظر إلى التّاريخ نطرته إلى العلوم الطبيعية مثل الفيزياء كما أنّه جعل لهذا الفنّ عددا من المبادىء العامة الّتي توجّهه وتتحكّم في ماجرياته أي إنّه قيّد التّاريخ بجملة من الاعتبارات والعلل العامة الّتي بها يتمّ تركيب خاص يتضمّن نظرة عامة إلى العالم والكون.

إنّ مقاربة ابن خلدون للتّاريخ تعتمد على جهاز معارفي يتشكّل بواسطته الفحص النّقدي الفكري للمعلومات التّاريخية. وينحصر الوصول إلى حقيقة التّاريخ وجوهره في دائرات متشابهة التكوّن والتسلسل. ولئن تتحقّق الأحداث في مظاهر مختلفة فهي تمثّل ظواهر متشابهة في أبعادها الاجتماعية والواقعية. وهكذا يتناول ابن خلدون بعض المرويات التاريخية على محكّ النقاش، ويضبط المصطلحات العامة التي يتمحور حولها فنّ التّاريخ مثل الوازع والعصبية، والبادية والحضر، والاجتماع والتوحّش، والجيل والنسب والحسب والولاء والرّياسة والشرف والملك وعوائقه والنّعيم والتّرف والغلب والفناء والسّياسة والقبيلة والوطن والانفراد بالمجد واصطناع الموالي ومختلف الخطط الخلافية والسلطانية الخ.. وقد ضبط محمد عابد الجابري في آخر كتابه «فكر ابن خلدون : العصبية والدّولة معالم نظرية خلدونية

في التّاريخ الاسلامي» أهمّ مصطلحات ابن خلدون وعددها واحد وستون، ويتوقّف على فهمها فهم سياق المقدمة.

لقد بيّن ابن خلدون مرتبة فنّ التّاريخ بين الفنون، وهي مرتبة سامية في الماضي والحاضر، عند جميع الأمم، لما فيه من أخبار وأقوال وأمثال من الماضي السّحيق والقريب. وأوّل ما قام به ليضبط حدود هذا الفنّ في إطار من النّظر العقلي هو تحليله ما دسّ في كتب التاريخ العربية من الدّسائس والرّوايات الضعيفة والتّرهات الزائفة والأقوال الباطلة، فبيّن أنّ المؤرّخين السابقين قد أوردوها دون تحقيق علمي من شأنه أن ينبّه إلى الاغلاط والأوهام ودون احتكام إلى البصيرة النافذة.

وينطلق ابن خلدون من كتب تاريخية يسمي أصحابها أمثال ابن اسحاق والطّبري وابن الكلبي والواقدى والأسدي والمسعودي «من المشاهير المتميزين عن الجماهير» ويلاحظ ما فيها من مطاعن ومغامز لا يمكن إدراكها إلّا بالنّظر إلى طبائع العمران.

ويوقف حركة التاريخ الاسلامية عند أبي حيان صاحب المقتبس في تاريخ الأندلس وابراهيم الرقيق القيرواني صاحب كتاب «تاريخ إفريقية والمغرب» وكتاب «الاختصار البارع للتاريخ الجامع» و«أخبار بني زيرى الصنهاجيين»، ويعتبر أنّ حركة التأليف في التّاريخ الاسلامي قد نضبت جدتها بعد هذين المؤرخين، وكلاهما «قيّد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره واقتصر على تاريخ دولته ومصره» (ص 3)، يقول :

«ثمّ لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلّد وبليد الطّبع والعقل أو متبلّد، ينسج على ذلك المنوال ويحتذى منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والاجيال، فيجلبون الأخبار عن الدّول، وحكايات الوقائع في العصر الأول، صورا

قد تجرّدت عن موادها، وصفاحا انتضيت من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتالدها إنّما هي حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تحقّقت فصولها، يكرّرون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها تباعا لمن عني من المتقدمين بشأنها ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها».

ويرى ابن خلدون أنّ جوهر الكتابة التاريخية يعتمد على التفكير العميق في صلب الأحداث ومعرفة أبعادها، والتوصّل إلى الالمام بمبادي الدول وتطوّرها وتعاقبها ونهاياتها، فيعيب على من سبقه من المؤرّخين أنّهم لم يتعرّضوا لأسباب قيام الدّول وعلل انقراضها، فهو يتطلّع في علم التّاريخ إلى المبادي والمراتب وأسباب التّزاحم والتّعاقب. ويجيب عن أسئلة عديدة تخامر ذهن عالم الاجتماع: لماذا كلّ هذه الدول المتعاقبة؟

ولماذا كل هؤلاء المتزاحمين على الملك؟ لماذا هذه الدسائس والانقلابات والثورات؟ لماذا هذه القوّة في دولة ما يعقبها ضعف مهول؟ هذه هي المشاكل الأساسية التي اهتم بها فكر ابن خلدون، فلم يكن همّه هؤلاء الملوك المتعاقبين على الحكم بأشخاصهم وتواريخ ولاداتهم وزوجاتهم وتديّنهم أو زندقتهم، إنّما المهمّ عنده هو المنصب كيف ارتقي إليه بل كيف افتكّ من صاحبه، وكم استمرّ فيه ولماذا وكيف أقصي عنه ولماذا. القضيّة الأم عنده هي السّلطة، شروطها وما يتوفّر في صاحبها من خصال وصفات أولاها القوة والشوكة وحبّ السّطو والغلب. عاصر ابن خلدون كثيرا من الملوك والسلاطين في تونس والمغربين الأوسط والاقصى والأندلس واتّصل بالكثير منهم وخدمهم ولكنّه لم يهمّه أشخاصهم بقدر ما كان يهمه ماذا يمثّلون وكيف اعتلوا كرسي الملك وكيف توفّرت لهم الشّوكة بقوّة العصبية فتحقّقت لهم الشرعية للحكم والصّولة ثمّ الانفراد بالمجد.

فابن خلدون، وهو يقرأ الكتب التاريخية السّابقة له والمعاصرة يقارن الأحداث التي تتضمّنها بما عايشه من وقائع فيتفطن إلى ما فيها من نقص وخلل لذلك أراد أن يتمّم هذه الكتب بالكشف عن كيفية توالي الأجيال وتعاقب الدّول، فقدّم فهما خاصا للإخبار وشرح الأسباب الباعثة للتنظيمات السّياسية والأحوال العمرانية.

ويحدّثنا ابن خلدون عن صحوته الفكرية حينما اكتشف علمه الجديد الذي أحدث به ثورة فكرية في العلوم، إذا أنشأ علما جديدا مرتبطا أيّما ارتباط بعلم التّاريخ وهو علم العمران، لقد خرج عن الدّروب المعتادة وسلك مسلكا غريبا كما وصفه هو، فشرح أحوال العمران بقسميه البدوي والحضري، والتمدن أي الحضارة في حالة نشوئها وازدهارها وأفولها، وشرح كذلك الظواهر الاجتماعية المختلفة وخاصة الظواهر السياسية يقول : «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الامس واليوم نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم، فانشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا وابديت فيه لأولوية الدول والعمران عللا واسبابا، وبنيته على اخبار الامم الذين عمروا المغرب في هذه الاعصار وملأوا اكناف الضواحي منه والامصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف لهم من الملوك والانصار، وهما العرب والبربر اذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما وطال فيه على الاحقاب مثواهما حتّى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما، فهذبت مناحيه تهذيبا، وقربته لافهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض

الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن واسبابها، ويعرفك كيف دخل اهل الدول من أبوابها، حتّى تنزع من التقليد يدك وتقف على احوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك» (ص 4).

وينوّه ابن خلدون في المقدّمة بكتابه التّاريخي الموسوم «العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيّام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» ويعتبره مستوعبا لأخبار الخليقة منذ بدايتها، شاملا كلّ الشعوب، متوخيا طريقة التّعليل والاستنتاج ويدعو الى التعمّق من جديد في مسائل العمران وعوارضه ويقرّ بأنّه اكتشف هذا العلم الجديد بضبط ماهيته وحدوده وفصوله ودعا إلى تفريع المسائل حتّى يتبلور هذا العلم أكثر وهذا ما لم يتم إلّا على أيدي الأروبيين من علماء الاجتماع يقول :

«ولعلّ من يأتي بعدنا ممّن يؤيّده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفنّ إحصاء مسائله وإنّما عليه تعيين موضع العلم، وتنويع فصوله وما يتكلّم فيه، والمتأخرون يلحقون مسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل» (ص 537).

النقد التاريخي التطبيقي عند ابن خلدون

يرى ابن خلدون في تعريفه لفن التّاريخ في معرض تبيين فوائده وقيمته ومعناه أنّه يقتضي معارف متنوّعة وحسن نظر، وتثبّتا للوصول إلى الحقيقة والابتعاد عن الغلط والزلل. فلا ينبغي عنده مجرّد النّقل بل يجب مراعاة العوايد وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني، وقيس الغائب منها بالمشاهد، واتباع الصدق. واذ يدعو ابن خلدون إلى الوقوف على الطبائع والتّفكير فيها، والمزيد من النظر والتبصّر في أحوال الاجتماع البشري، فإنّه يضرب أمثلة عديدة مستقاة من كتب التّاريخ يبين فيها أغلاط بعض المؤرخين قبله من أمثال المسعودي وابن اسحاق والطبري والجرجاني وابن الكلبي، وتخصّ هذه الاخطاء جيوش بني اسرائيل والمبالغة في الأرقام عند المؤرخين، وغزوات ملوك اليمن في جزيرة العرب. ويفسر هذه الأخطاء بعوامل نفسانية منها «ولوع النّفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللّسان والغفلة على المتعقّب والمنتقد» (ص 9).

ويعلّق على أخبار عديدة أوردها هؤلاء المؤرخون بقوله : «وهذه الأخبار كلّها بعيدة عن الصحّة، غريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة» (ص 10).

ولابن خلدون لازمة في هذا الموضوع: «فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك وتأمّل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه» (ص 11). فهو يدعو إلى التّمحيص حسب القوانين الاجتماعية والاقتصادية التي يضبطها لنا. والمغالط التي يذكرها هي :

1 — قصة إرم ذات العماد : يستخلص عنها أنّها مدينة لم يسمع لها خبر عن موقعها في بقاع الأرض وصحاري عدن مع أن الادلاء تقصّوا أطرافها ونواحيها، كما أنّه لم يذكرها أحد من الاخباريين ولا من الأمم. فهو يتهجّم بضراوة على المؤرّخين الذين يتحدّثون عن إرم ذات العماد كأنّها موجودة يقول : «وقد ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنّها غائبة... مزاعم كلّها أشبه بالخرافات» (ص 12). ويزيد أنّها حكايات أشبه بالأقاصيص الموضوعة التي هي أقرب إلى الكذب، المنقولة في عداد المضحكات. ويعرّف العماد أنّها في النّهاية ليست إلّا عماد الأخبية أو الخيام (ص 12).

2 — قصّة نكبة البرامكة وأسبابها عند المؤرخين : وهنا يحلل ابن خلدون الأسباب الموضوعية السّياسية لهذه النكبة داحضا القول بأنّ السّبب هو حب جعفر بن يحيى بن خالد للعبّاسة أخت الرّشيد، فيورد القصّة الخيالية ملخّصة وهي أنّ جعفر كان يعاقرهما الخمرة فأذن لهما الرشيد في عقد النّكاح دون الخلوة، حرصا على اجتماعهما في مجلسه «وأن العباسة تحيّلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبّه حتى واقعها — زعموا — في حالة سكر، فحملت ووشي بذلك للرشيد فاستغضب» (ص 12).

ويعقّب ابن خلدون بقوله : «وهيهات ذلك من منصب العبّاسة في دينها وأبويها وجلالها، وإنّها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه

إلّا أربعة رجال هم أشراف الدّين وعظماء الملّة من بعده...». هكذا يدافع ابن خلدون عن العبّاسة مستقصيا الواقع التاريخي والاجتماعي، معتمدا على معارفه الخاصة بالعادات والسّنن العربية. ويفسّر نكبة البرامكة بأسباب نفسانيّة اجتاعية سياسيّة، واقفا في صفّ بني العباس وعائلة الرّسول إذ يقول : «إنّما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية حتى إنّ الرّشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه فغلبوا على أمره وشاركوه في سلطانه».

ويدافع كذلك عن الرّشد ممّا يبيّن نزعته القومية العربية فيقول : «وأمّا ما اتّهموا به الرّشيد، الحكاية من معاقرة الرّشيد الخمر واقتران سكره بسكر الندمان فحاشا لله، ما علمنا عليه من سوء وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب بمنصب الخلافة من الدين والعدالة وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء ومحاوراته للفضيل بن عياض وابن سماك والعمري ومكاتبته سفيان الثوري وبكائه من مواعظهم ودعائه بمكة في طوافه وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلاة وشهود الصبح لأول وقتها ؟» الخ... (ص 14).

وإنّ هذا النصّ لجدير بأن يعرّف به لايضاح صورة الرّشيد الحقيقية لا الخيالية كما تبدو في حكايات ألف ليلة وليلة. وقد أطال ابن خلدون في بيان سيرة الرّشيد المشرفة لدحض ما رمي به من تهم. ويلحّ على أنّ الحقيقة التاريخية تظهر إذا ما فهمت طبيعة الدّولة في أوّلها من البداوة والغضاضة. ويحتجّ ابن خلدون إزاء هذه المغالط التاريخية المدسوسة على الماضي العربي الأسلامي خاصة في عزّ الدولة وأوجها الحضاري، فيتساءل قائلا عن المأمون الخليفة العباسي الذي ازدهرت على يديه العلوم والفنون، وتألّق الفكر العربي أيّما تألق : «فكيف تصحّ عنه (المأمون) أحوال الفسّاق المستهترين في ا لتّطواف

بالليل وطروق المنازل؟ وغشيان السّمر سبيل عشّاق الأعراب وأين ذلك من منصب ابنة الحسن بن سهل وشرفها وما كان بدار أبيها من الصّون والعفاف؟ وأمثال هذه الحكايات كثيرة» (ص 18).

3 — نفي العبيديين عن أهل البيت والطعن في نسبهم :

يرى ابن خلدون أنّ هذا الطّعن يتقرّب به بعض المؤرخين للعبّاسيين ويقدّم الأحداث كما يراها فيثبت النّسب الشّريف للعبيديين، إلّا انه يقدّم بين الحجج حجة أخلاقية، يفسّر بها صحّة نسب العبيديين وتتمثّل هذه الحجة في نجاحهم السّياسي والعسكري، ويتساءل : «كيف يقع هذا كلّه (اي النجاح) لدعيّ في النّسب يكذب في انتحال الأمر؟» (ص 18). فهو يعتبر أنّ الكذب سرعان ما ينكشف وأنّه لا تقوم عليه الدّول ويرى ضرورة التزام الأسس الأخلاقية كي يتوفّر النّجاح ويتدعّم الحكم، ويقدم على ذلك مثل دولة القرامطة التي انهار حكمها سريعا. ويتهجّم على المؤرّخين الذين لا يحقّقون الأخبار، ولا يعتبرون فيها الأحوال الاجتماعية وقوانين التاريخ الموضوعية، ويندّد بابتعادهم عن الحقّ وهو الغاية من كتابة التّاريخ. والسّبب الرئيسي عنده في هذا الانحياز عن الحقّ والانحياد عن الموضوعية هم رجال السّياسة الذين يؤثّرون في الكتّاب والمؤرّخين. فابن خلدون يدعو رجال السياسة إلى الالتزام بالحقّ والعدل والترفّع عن السفاسف واتباع الطّريق السّوي. يقول هذه القولة المركّزة التي تصلح أن تكون حكمة، والّتي هي بعيدة الأغوار من حيث الفكر والسياسة والعلم والموضوعية، يقول :

«الدولة والسّلطان سوق للعالم تجلب إليه بضائع العلوم والصّنائع، وتلتمس فيه ضوالّ الحكم، وتحدى إليه ركائب الروايات والأخبار، وما نفق فيه نفق عند الكافة. فان تنزّهت الدّولة عن التعسّف

والميل والأفن والسّفسفة وسلكت النّهج الأمم [1] ولم تجُرْ عن قصد السّبيل نفق في سوقها الإبريز الخالص واللّجين المصفّى، وان ذهبت مع الأغراض والحقود وماجت بسماسرة البغي والباطل نفق البهرج والزائف. والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتمسه» (ص 19).

ولقد تميّز ابن خلدون بتفطّنه الشّديد إلى الأسباب الموضوعية الثابتة ودفاعه المنطقي عن أفكاره ورفعه لحجب الظّلام عن الفكر النّاصع، وسنّه لقوانين علمية شرّعها بعقله، وفتحه لأبواب كانت موصدة من قبله، واكتشافه لسبل جديدة لم تكن معروفة، وإنارته لطرق كانت غير مسلوكة لصعوبة السّير فيها، وريادته للمجاهل والأدغال، وتسلقه القمم السامقة الشاهقة التي لم يتسلّقها أحد قبله. ولم يخل ابن خلدون من نزعة دينية إذ كان هاديه بصيصا من نور الايمان يضيء أرجاء نفسه، يشعّ في داخله ليستجلي المزيد من الحقائق والقوانين والمعارف.

لقد توخى ابن خلدون للدّفاع عن أهل البيت سواء كانوا من العبيديين بإفريقية أو الأدارسة بالمغرب حججا تاريخية وسياسية ونفسانية، غير أنّنا نلمس في دفاعه عنهم حرارة الايمان وصدق العاطفة الدينية، يقول إثر انتهائه من إثبات نسبهم : «لكني جادلت عنهم في الحياة الدّنيا وأرجو أن يجادلوا عنّي يوم القيامة» (ص 21).

إنّه لأوّل مرة في الفكر العربي تحتلّ أحداث المغرب بجميع أقطاره منذ القدم المكانة التي يستحقّها في تبيين الاتجاهات الفكرية والأحوال الاجتماعية في تاريخ العالم الاسلامي، وذلك على يدي ابن خلدون.

---

1) الامم : المستقيم

4 ــ ومن المغالط الأخرى التي يلاحظها ابن خلدون عند المؤرّخين السابقين نسبة الامام محمد بن تومرت المهدي الموحدي إلى الشّعوذة في دعوته التوحيدية. فيقف ضدّ الفقهاء ويعيب عليهم جمودهم الفكري وضيق افقهم وسذاجتهم ونفاقهم وجهلهم، وينتقد المرتبة التي حازوها في دولة المرابطين، فهم الذين قرّبوهم إليهم وجعلوا لهم نفوذا وسلطانا بدون استحقاق علمي. ولقد ناصبوا ابن تومرت العداء لأنّه ــ في رأي ابن خلدون ــ فقيه امتاز عليهم بأنّه «متبوع الرأي مسموع القول موطّأ العقب» (ص 22).

وقد دعا المهدي الى جهاد هؤلاء الفقهاء ومقاومة دولتهم اللمتونية حتّى انهارت. ويرى ابن خلدون أنّ المهدي قد حقّق دعوته السّياسية والدّينية نجح فيها بما له من خصال أخلاقية وصفات علمية وفضائل نفسية. ويذكر من الأسباب التي وفرت هذا النجاح أنّ هذا الامام كان «بحالة من القشف والحصر والصبر على المكاره والتقلّل من الدّنيا حتّى قبضه الله وليس على شيء من الحظّ والمتاع في دنياه حتّى الولد الذي ربّما تجنح إليه النفوس وتخادع عن تمنّيه فليت شعري ما الذي قصد بذلك ان لم يكن وجه الله؟» (ص 22).

ونلاحظ أنّ ابن خلدون فسّر قيام الدولة الموحّدية أساسا بالعصبية الهرغية والمصمودية ومكانة صاحب الدعوة منها ورسوخ شجرته فيها، بالإضافة إلى حسن أخلاقه ونسبه الشريف.

تعقيب ابن خلدون على مغالط المؤرخين :

جاء ابن خلدون بهذه المغالط ليبين :

1 ــ انّ كثيرا من المؤرّخين المحقّقين قد زلّت اقدامهم، ورووا أشياء

غير صحيحة متأثرين بأسباب سياسية، ولم يرجعوا إلى قواعد علمية موضوعيّة في رواية الأحداث التاريخية.

2 — أنّ هؤلاء المؤرّخين منارات لاستجلاء الحقائق وأنّ غلطهم خطير إذ أن العامّة وضعاف العقول يتبعونهم.

3 — أنّ رواية التّاريخ تقتضي البحث والتروّي واستعمال الفكر والاجتهاد.

4 — أنّ فنّ التاريخ بهذه المغالط ومثلها وباتّباع المؤرّخين للطّرق التّقليدية في الكتابة المعتمدة على النّقل بدون بحث وتثبّت واستعمال العقل صار واهيا مختلط السّبل، والنّاظر فيه بات في ارتباك من أمره وحيرة.

5 — النّتيجة هي أنّ المؤرّخ يحتاج إلى طرق عديدة وأشياء كثيرة ينبغي تطبيقها لاستجلاء الحقيقة، ويجملها ابن خلدون في هذه الفقرة :

«يحتاج صاحب هذا الفنّ إلى العلم بقواعد السّياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السّير والأخلاق والعوائد والنّحل والمذاهب وسائر الأحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتّفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدّول والملل ومبادى ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها وأحوال القائمين بها، وأخبارهم حتّى يكون مستوعبا لأسباب كلّ حادث، واقفا على أصول كلّ خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيّفه واستغنى عنه» (ص 23).

فالمطلوب إذن من المؤرّخ :

1 — معرفة قواعد السّياسة، جوهرها وشروطها وأهدافها أي معرفة ما يتعلّق بالدّول والسّلطة، وما يشمل نظرها من المسائل الاجتماعية والاقتصادية والادارية والعسكرية، أو ما يتعلّق بالحياة الفكرية من علوم وفنون وتعليم، لأنّ المؤرّخ لا ينبغي له أن يروي الأحداث فقط كما هي بدون فهم وتحليل وتعليل ومعرفة ما يجري في البلاطات والمجتمعات والدّول عامّة.

2 — معرفة طبائع الموجودات، أي إنّ حياة الأفراد والمجتمعات تخضع لقوانين علمية هي الطّبائع، لا تحيد عنها. هذا ما اكتشفه ابن خلدون وبيّنه وطالب المؤرّخين بمعرفته.

3 — معرفة قانون اجتماعي هام هو أنّ الأمم تختلف حسب الأمكنة والأزمنة في الأخلاق والعادات والمذاهب الفكرية والدينية وسائر الأحوال، كما أنّ الأمم تتغيّر اجتماعيا وهذا التغيّر عارض من العوارض الاجتماعية.

4 — الرّجوع دوما إلى الحاضر ومقارنة الماضي به .واستخراج نقاط الوفاق أو التباين بينهما وتعليل ذلك.

5 — الرّجوع إلى فترات نشوء الدّول التي يتحدّث عنها المؤرخ لمعرفة كيف ظهرت ومن أظهرها وأسباب ظهورها وما هي الأحداث التي طرأت فيها.

6 — عرض المنقول من الأخبار على المحكّ النقدي، ومقياس السبر هو هذه القواعد والأصول أي هذه القوانين التي أثبتها ابن خلدون.

وهكذا انتبه ابن خلدون إلى قاعدة أساسية ذهل عنها المؤرّخون قبله ولفت الانتباه إليها وهي ظاهرة تبدّل الأحوال في الأمم

عبر الزمان، والتّغير الدائم وعدم الاستقرار على حال. ومن الأحداث التاريخية المهمة التي غيرت الأحوال يذكر ابن خلدون ظهور الاسلام وبه حدث انقلاب عظيم في جميع مناحي الحياة والفكر يقول : «ثمّ جاء الاسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الاحوال أجمع انقلابة أخرى» (ص 24). ثمّ تطوّر الأمر بتداول أمم أخرى الحكم بعد العرب وهي الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشّمال.

وهكذا يبدو تصوّر جديد لفنّ التّاريخ ووظيفته عند ابن خلدون، بانتقاد المفهوم القديم الذي يقوم عليه سابقا ويتساءل معبرا عن موقف ثوري من كتابة التاريخ فيقول :

«ما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنّساء ونقش الخاتم واللّقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنّما حملهم على ذلك التّقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذّهول عن تحرّي الأغراض من التّاريخ، اللهمّ إلّا ذكر الوزراء الذين عظمت آثارهم وعفت عن الملوك أخبارهم كالحجّاج وبني المهلّب والبرامكة وبني سهل بن نوبخت وكافور الاخشيدي وابن أبي عامر وأمثالهم... لانتظامهم في عداد الملوك» (ص 26 - 27).

وهذا التصوّر الخلدوني الجديد لفنّ التّاريخ يرتبط أساسا بالتّاريخ الاجتماعي لا تاريخ الاشخاص. ويعجبه من المؤرّخين القدامى بصفة خاصة أبو الحسن علي المسعودي (ت 346 هـ) في «مروج الذهب ومعادن الجوهر» لأنّه شرح فيه أحوال الأمم في عهده وذكر الدّيانات والعادات وقدّم وصفا جغرافيا للبلاد واستوفى جميع الأخبار والاحوال، ويعتبره ابن خلدون إماما للمؤرّخين، ومرجعا لهم وأصلا يعوّلون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه.

ويعتبر ابن خلدون أنّ عصره يقتضي نظرة جديدة من قبل المؤرّخين لما طرأ فيه من أحداث مهمة خاصة هجوم أعراب بني هلال على إفريقية ثمّ الطّاعون الجارف الذي ذهب بأرواح كثير من العلماء ورجال التّجارة والسّياسة وقضى على عدد كبير من السّكان وذهب بجيل كامل كانت الحضارة تشيّد على أكتافه.

وقد استشعر ابن خلدون بانحلال الحضارة العربية وقرب انقضائها وتلاشيها وانحسار شأن العرب. إذ حضر ابن خلدون محنا عديدة أصابت مجتمعه وأثّرت فيه، وكان شاهد على تبدّل الأحوال في عصره فنظر إلى المستقبل نظرة متشائمة إذ قال : «وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها» (28).

المنهج العقلي عند ابن خلدون.

وضع ابن خلدون قواعد منهجية للنّقد التّاريخي، ضرب أمثلة وقدّم وجهات نظر وأوصى بعدم الثّقة التّامة في النّقل والمصادر التاريخية، ونادى باستعمال الفكر فيما يقدّم من أخبار عن الماضي، وحذّر من قبول الرّوايات بدون تمحيص، وكان المقياس الأساسي الذي اعتمده في النقد التاريخي هو طبيعة المجتمع وخصائص العمران، وبعبارة أخرى صفة الاحتمال العقلي التي يتمّ بها الكشف عن الخرافات والاساطير والأوهام في التّاريخ واعتمد ابن خلدون أيضا مبدأ هاما في تاريخ البشر هو عدم الاستقرار على حال، يقول : «إنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنّما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة وانتقال من حال إالى حال».

إنّ الطّريقة التي توصّل بها ابن خلدون إلى حقيقة فنّ التّاريخ هو اتّباع المنهج الاجتماعي اذ بيّن أنّ دراسة العمران وطبيعته توصّل إلى اليقين والحقيقة، وقد أوصله هذا المنهج إلى قول أساسي في فلسفته وهو أنّ الحضارة هي غاية العمران، وأنّها في الآن نفسه إيذان بفساده واضمحلاله، فهي سكين ذات حدين : تمتّع بالتّرف والخيرات من جهة، وشرّ وخراب ودمار من جهة أخرى.

وقد تضافرت عوامل عديدة جعلت ابن خلدون يهتمّ بالدّراسة الاجتماعية، ويكتشف منهجه الاجتماعي العقلي :

1 — ثقافته واطّلاعه العميق على كثير من الكتب التاريخية والرحلات.

2 — حبّه للاطلاع ورغبته في المعرفة : يتجلّى ذلك من خلال سيرته وتعلّقه بمشائخه ومدحه لهم، وفرحه بلقائهم منذ نعومة أظفاره في منزله مما جعل ملاحظاته طريفة ودقيقة، ومما جعل المقدّمة منجما ذهبيا لا يفنى.

3 — دراسته للفلسفة وكتب المنطق وكتب الأصول خاصة. وقد استقى نظريته الخاصة بالتّعاون الاجتماعي لتسديد الحاجات والدفاع من أرسطو غير أنّه اختلف عنه باهتمامه بحياة المجتمعات وتطوّرها ثمّ اضمحلالها.

4 — قدرته على التّأليف وجمع المعلومات مع الانتباه الدائم والتعليل المستمر.

5 — دراسته لكلّ بيئة يحلّ فيها، بعاداتها وتقاليدها وكلّ خواصها.

6 - إنّه عاش أحداث عصره من الدّاخل وشارك فيها ووجّهها أحيانا كثيرة، وكان الملوك والسلاطين يعتمدون عليه في سياستهم خاصّة إزاء الأعراب وقد فكر ابن خلدون في هذه الأحداث وصوّر لنا بعضها في تاريخه، شارحا لها، مبيّنا أسبابها، لذلك نجد أنّ مفاهيم البداوة والتحضّر والعمران والوازع والعصبية لم يبتكرها بخياله، ولم يعثر عنها في كتب سابقيه، بل هي عوامل حيّة للتاريخ، وظواهر اجتماعية لمسها بنفسه فوصفها لنا وفسّر بها نظريته في الحضارة.

7 — إنّه قد وعى عصره ففسّر التناقضات الموجودة به، وصارت الأحداث تندرج في نسق خاص ولم تعد غريبة ولا فريدة من نوعها ولا

دخل للحظّ فيها، فلم يهتم بالمدينة الفاضلة على غرار الفارابي بل استخلص فلسفته في التاريخ والعمران من واقعه الاجتماعي ومن السيرورة الزمنية التاريخية.

قواعد المنهج الخلدوني

حوصل الدكتور حسن السّاعاتي في كتابه «علم الاجتماع الخلدوني» منهج ابن خلدون في قواعد عديدة نختار أن نقدم منها هاتين القاعدتين : الشكّ والتّمحيص من جهة، والواقعية الاجتماعية من جهة أخرى وهما أبرز قواعد المنهج الخلدوني وأهمها وأشدها دلالة على فكر ابن خلدون الموضوعي والواقعي.

الشك والتمحيص

يمثل ابن خلدون امتدادا لسابقيه في ميدان الشك العقلي نذكر منهم أبا حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية. فقد شكّ الغزالي في قدرة العقل على إدراك الحقّ واعتبر أنّ الادراك العقلي معرّض للخطأ كالادراك الحسّي تماما، وعاجز مثله عن فهم كثير من الحقائق. واستفاد ابن خلدون من الطّرق المعتمدة في بيان صحّة الحديث النّبوي إلّا أنّه اختلف عن المحدّثين وأصحاب التّجريح والتعديل بأنّه استخدم شكّه المنطقي في إثبات موضوع علمه الاجتماعي الجديد، ونقد كتب التاريخ السالفة فيما ترويه من أخبار زائفة. فقد بيّن أسباب الغلط خاصة منها التشيّع للاراء والمذاهب وأصحاب المناصب، والثّقة العمياء في النّاقلين، والذهول عن المقاصد، وولوع النفس بالغرائب والنوادر، والجهل بتطبيق الأحوال

على الوقائع، وعدم معرفة طبائع الأحوال في العمران. ويتميّز ابن خلدون عن غيره من المفكّرين السابقين بأنّه جعل «من الحواس الأدوات الرئيسية التي يمكن بواسطتها معرفة الظواهر الاجتماعية كما هي في الواقع معرفة يقينية دليلها الإدراك الحسي لا البراهين العقلية المعنوية»[1].

وغاية ابن خلدون هي التحرّي والتّدقيق وتقصّي الأسباب وعدم التّسليم الأعمى بالنّقل ومعرفة طبيعة العمران، وتقرب هذه الطريقة من طريقة ديكارت في «خطاب المنهج» اذ قال : «رأيت أنّه بدلا من هذا العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق، يمكنني أن أكتفي بالقواعد الأربع الآتية، شريطة أن أعزم عزما صادقا وثابتا على أن لا أخل مرّة واحدة بمراعاتها :

الأولى أن لا أتلقّى على الاطلاق شيئا على أنّه حقّ ما لم أتبين بالبداهة أنّه كذلك، أي أن أعنى بتجنّب التعجّل والتشبّث بالأحكام السّابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلّا ما يتمثّل لعقلي في وضوح وتميّز لا يكون لديّ معهما أي مجال لوضعه موضع الشّكّ. والثّانية أن أقسّم كلّ واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلّها على أحسن وجه.

والثّالثة أن أرتّب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرّج في الصّعود شيئا فشيئا حتّى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع.

---

1) الساعاتي : علم الاجتماع الخلدوني : ص 57

والأخيرة أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنّني لم أغفل شيئا»[1].

الواقعيّة الاجتماعية

هي استقراء الواقع الاجتماعي المحسوس والتّمييز بين الممكن والممتنع لقبول الممكن ورفض الممتنع. وتقابل فكرة الممكن الاجتماعي فكرة الوضعية عند أوغست كونت أو الموضوعية عند إميل دوركايم الذي يعتبر أن أول قاعدة يتوخاها الباحث الاجتماعي هي ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنّها أشياء»[2]، في حين أنّ كونت يعتبر أنّ الظواهر الاجتماعية هي ظواهر طبيعية. وابن خلدون «ينظر إلى الواقع الاجتماعي المتشخّص في النّظم الاجتماعية المختلفة (...) وهي النّظام السياسي والنّظام الاقتصادي والنّظام الديني والنّظام التربوي والنّظام التّساكني في شكليه البدوي والحضري والنظام الطبقي»[3]. فالمهم هو الكشف عمّا يعرض للمجتمع من عوارض ذاتية، طبيعية، والتّدرّب على ذلك واعتياد النّظرة الواقعية إلى الحياة الاجتماعية[4]. فالعمران عند ابن خلدون هو مجموعة من الحقائق والظواهر الاجتماعية تكوّن دراستها علم العمران، «وهذا ما أدى بالفعل إلى وجود العلوم الاجتماعية الفرعية المنبثقة عن علم الاجتماع نفسه، كعلم الاجتماع الريفي أو البدوي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع

---

1) انظر ص 102 - 104 من «مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم» لرينه ديكارت بترجمة جميل صليبا، الطبعة الثانية، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1970. وللكتاب ترجمة تونسية بعنوان «حديث الطريقة» قام بها عمر الشارني، صدرت عن دار المعرفة للنشر، تونس 1987

2) الساعاتي : علم الاجتماع الخلدوني : ص : 59

3) نفسه.

4) نفسه : ص 62

السّياسي، وعلم الاجتماع الاقتصادي وعلم الاجتماع الديني وغير ذلك من العلوم الاجتماعية الفرعية»[5].

إنّ ابن خلدون قد أقام دراسته للحقائق الاجتماعية على أساس حسّي، رأى أنّه أصدق من القياس المنطقي والتّجريد العقلي[6]. وكان شغله الشّاغل الوجود الاجتماعي والذات الاجتماعية والكائنات الاجتماعية، وكان همّه الأسباب والعلل، والبدايات والتحولات والنهايات[7]. وقد لاحظ السّاعاتي أنّ ابن خلدون قد انصرف عن «العلم الفلسفية التي تتجرّد حقائقها عن المادة في الذهن وفي الخارج، والعلوم التي تتجرّد حقائقها عن المادّة في الذّهن وليس في الخارج، ووجّه اهتمامه الى العلوم التي لا تتجرّد حقائقها عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج، وركز انتباهه حول نوع معيّن من هذه الحقائق الطبيعية البشرية»[8].

وقد استوحى ابن خلدون منهجه الفكري من الفكر الاسلامي المتبلور في العلوم النقلية. فهو يبحث في الظواهر على أساس واقعي مادي لا خيالي أو صوري. وهكذا تحقق لابن خلدون أمران :

1 — تحرير عقله ليفكّر ويبحث ويكتسب المعرفة عن طريق المدارك الحسية ضمن نطاق الفكر.

2 — ابتكار أفكار جديدة واضافة مفاهيم أصيلة إلى المعرفة، استخلصها من التّفكير في واقعه الاجتماعي والأخبار التاريخية.

---

5) نفسه : ص : 62 - 63

6) نفسه : ص : 63

7) نفسه :

8) نفسه : ص : 71

وقد استند ابن خلدون في فلسفته إلى أفكار وقوانين من علم الطبيعيات. وهو «من الطّلائع الذين نظروا إلى الظواهر الاجتماعية من الوجهة الطبيعية الفيزيائية والآلية الميكانكية»[9]. وهكذا «جعل العمران البشري وما يلحقه من العوارض الذاتية مادة تصوره أي موضوعات خارجية واقعية، تناولها بالوصف أوّلا وبالتحليل ثانيا ثمّ بالتّفسير ثالثا»[10]. فهو يبين العلاقات المنطقية والروابط السببية والأوصاف الحسّية المادية معتمدا على خبرته الشخصية واستقراءاته من كتب التاريخ والتأمّل في المجتمعات وأطوار الحكم والفئات الاجتماعية. وهو يصوغ قوانينه بالاعتماد على الأدلّة العقلية، والبراهين المستقاة من العمران بصنفيه، وهو يبحث عن الحقائق ويلفت النظر إليها مبينا لها، مدعّما إيّاها بالحجج، واصفا لها بجلاء ووضوح، مؤكّدا عليها خلال كامل الكتاب، ويدلّل على أنّها حقائق أزلية منذ وجد العمران البشري إلى اليوم بل إلى الغد، وقوانين صالحة للمجتمعات البشرية في كلّ مكان وزمان.

وابن خلدون يهتمّ بالبشر، بالانسان في حالة اجتماعه وعلاقاته بغيره من النّاس وخاصة بالسّلطان، والفئة الحاكمة، ويهتمّ بالصّنائع والتّجارة والفلاحة والعلوم والتّعليم، ويتّصف فكره الاجتماعي بالشّمول والعمق والنفاذ والاحاطة الكلية بكل عناصر المجتمعات، فيتحدّث ابن خلدون عن الانسان منذ الولادة إلى الوفاة، ومنذ أن يجلس إلى المؤدب الى أن يتخرّج في المجالس العلمية، ويتحدّث عن المؤسسات السياسية والاقتصادية والتعليمية منذ تكوّنها إلى انقراضها، وما طرأ عليها من تغيّر عبر العصور.

---

9) نفسه : ص 75

10) نفسه : ص 87

وقدّم ابن خلدون زبدة المعارف الانسانية في عصره، وكتب في المقدّمة دائرة معارف انسانية وإسلاميّة، وهو لم يكتف بالأمة الاسلامية بل استخلص العبر والنتائج حتّى من تاريخ الفرس والرومان والاتراك واليهود والنصارى، اهتم بالقبائل البدائية والسكان في الأرياف والمدينة، وحلق فكره الى أعلى القمم الفكرية، وكان يستوحي اكتشاف الحقائق من روحه التي سما بها الى مدارج من العرفان قصوى، وكانت أدواته المقارنة والاستنتاج والتحليل الاجتماعي والاقتصادي والنفساني. والمهمّ في تفكيره انه لم يكن يلتزم بآراء من سبقه من الفلاسفة والمتكلّمين والمفكّرين العرب والمسلمين، وإنّما وضع آراءهم على المحكّ، يقبل بعضها ويرفض بعضها الآخر، ويضيف أشياء ثمينة الى ما يقبل أو يعوّض ما يرفض بأشياء جديدة اكتشفها، فهو مولع بالمناقشة والتحليل والجدل وتقليب الأمر على وجوه عديدة.

كان يأخذ بعين الاعتبار العوامل الاقتصادية والثقافية والنفسانية في تحليل الظواهر الاجتماعية، وكان يهتمّ خاصة بالعادات الاجتماعية التي «تتّخذ شكل اعراف وتقاليد وسنن وبدع»[11]. ويتّصف فكره أيضا بالموضوعية أي بعدم الميل والانحياز إلى رأى دون آخر اذا لم يكن صحيحا مدعّما بالأدلة، والتزم بالواقع المشاهد والملموس والمعيش، وخاصة تحكيم الأصول العمرانية والطبائع الاجتماعية.

---

11) نفسه : ص 107

12) نفسه : ص 107

علم العمران عند ابن خلدون

العمران لغويا اسم للبنيان وما يعمّر به المكان ويحسّن حاله بواسطة الفلاحة وكثرة الأهالي ونجح الأعمال والتمدّن، وهي لفظة مشتقّة من عمّر المنزل بأهله : كان مسكونا بهم، وأقاموا به فهو معمور. وعمّر فلان الدّار : بناها والاسم العمارة. وعمّر الرجل : بقي زمانا طويلا وعمّر المال عمارة : صار كثيرا وافرا. واصطلاحا عند ابن خلدون هو «معنى التّساكن والاجتماع فأصبح العمران مجال العلاقات الانسانية بمختلف مظاهرها»[1] ومختلف أحوالها.

ولقد جعل ابن خلدون هذه الكلمة ذات محتوى خاص واصبحت تشير إلى مختلف أوجه النشاط البشري من تجارة وفلاحة وسياسة وادارة وثقافة وتعليم. وصارت الكلمة تعني المجتمع بصفة عامة بفئاته وأقسامه وأحواله وصارت تدلّ على ما تدلّ عليه اليوم كلمة الاجتماع بمفهومه العلمي البشري وما يحتوي عليه من مظاهر النّشاط وأحوال المجتمعات والتقلبات والعلاقات الانسانيّة المهمّة.

---

1) انظر : ص 86 من بحث أحمد عبد السلام : آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الاسلامي من القرن التاسع عشر الى اليوم، صدر في «المجلة العربية للثقافة» بتونس عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، السنة 1 العدد 1، سبتمبر 1981. هذا البحث من أعمال ندوة عن ابن خلدون والفكر العربي المعاصر انعقدت بتونس أيام 14-18 أفريل 1980

يميّز ابن خلدون بين نوعين من العمران : العمران البدوي والعمران الحضري.

العمران البدوي

هي المرحلة الأولى للعمران، ويقوم على أهل الفلاحة والزّراعة والرّعاة، وهم يعيشون في البادية لأنّها تتّسع لنشاطهم الفلاحي والرّعوى، وهم يتعاونون لسببين : لتحصيل القوت ولحفظ الحياة. وهم مقتصرون على الضّروري في القوت والملبس والمسكن، بيوتهم من الشعر والوبر أو الشجر أو الطين والحجارة، أو هي غيران وكهوف. ويميّز ابن خلدون بين نمطين من العيش في العمران البدوي، نمط المقيمين ونمط الرّحّل.

أما المقيمون فهم سكان المداشر والقرى والجبال خاصة من البربر. أمّا الرّحّل فهم الرعاة بالغنم والبقر، تراهم دائمي البحث عن المياه، يرتادون المراعي. واسم هؤلاء الشاوية أي القائمون على الشاء والبقر، وهم خاصة من البربر والتّرك والتّركمان والصقالبة. أمّا الرعاة بالابل فهم أكبر ظعنا وأبعد في القفر. ويصف ابن خلدون رعاة الابل بأنّهم أشدّ النّاس توحّشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان (ص 103). ويميّز العرب بأنّهم أبعد نجعة وأشدّ بداوة لأنّهم مختصّون فقط بالابل وغيرهم بالابل وغيرها.

والبدو عنده هم أهل خير، وأصحاب حياء وسمو واحتشام ورفعة وعادات حسنة وتقوى وكرم ونجدة. وهم يمتازون على أهل الحضر بأنّهم أهل شجاعة، يدافعون عن انفسهم بانفسهم، لا يتوكلون على غيرهم، يحملون دائما السلاح متوجسين الخطر في كل آن. وهم

أهل بأس ونجدة ووثوق بالنفس حتّى «صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجيّة» (ص 105). يعرفون النّواحي والجهات وموارد المياه، أخلاقهم جبلة فيهم وطبيعة لم يفسدها بعد العيش في المدينة.

أما نظام الحياة في البادية فهو يختلف عن غيره في المدينة، فالوازع في العمران البدوي هم المشايخ لما لهم من الوقار والاحترام، ويقوم بالدفاع الفتيان الشجعان. ولا يكون دفاعهم صادقا إلّا إذا توفّرت عصبيتهم وكان لهم نسب واحد، إذ بالعصبية تشتدّ الشوكة ويرهبهم العدو.

العمران الحضري :

هي المرحلة الثانية للعمران حيث يتحسّن حال هؤلاء البدويين، ويصيرون أغنياء مترفهين فيؤثرون السّكون والدعة، وتكثر حاجياتهم في الملابس والأقوات، يتفننون فيها ويتأنقون في البناء، ويختطون المدن ويوسّعون مساكنهم. وهكذا ينتقلون إلى مرحلة ثانية من العمران هي مرحلة التحضّر. ثم يتطوّر هذا الحال فيصبحون في ترف ودعة.

ويلاحظ ابن خلدون أنّ مظاهر الحضارة المادية تتمثّل فيما يلي :

1 ــ الملابس الفاخرة المتخذة من الحرير وغيره.

2 ــ ارتفاع البيوت والصروح في تنسيق جميل محكم، وسكنى القصور، وإجراء سواقي المياه.

3 ــ اختلاق في الأواني والفرش والأثاث.

4 ــ انتحال الصنائع وامتهان التجارة بعد الرعي والفلاحة فيكثر الكسب.

وطريقة أهل المدينة في الحياة تعتمد على توخي وسائل الملاذ والإقبال على الترف والدّعة والسّكون والعكوف على الشّهوات. فتؤثر

هذه الطريقة في النفوس فإذا بأهل المدينة على عكس أهل البادية منزوعون من الحياء والاحتشام، يقذعون في القول، قريبون إلى الشرّ وسوء العمل، يتظاهرون بالفواحش قولا وعملا، ويتعاطون الملذّات، فهم أهل الفساد إذ «أنّ الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشرّ والبعد عن الخير»(ص 104). ومن جهة أخرى فقد أضحوا في الشجاعة والبأس في «منزلة النّساء والولـدان الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار ذلك خلقا يتنزّل منزلة الطبيعة» ويقول ابن خلدون : «إنّ أهل الحضارة ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدّعة، وانغمسوا في النّعيم والتّرف، ووكلوا أمرهم في المرافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى وليّهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم... فلا تهيجهم هيعة ولا ينفر لهم صيد، فم قارون آمنون، قد ألقوا السّلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال.»(ص 105).

تعليق ابن خلـدون على نمطـي العمـران :

يرى أنهما مرحلتان في العمران ضروريتان في المجتمعات التي لاحظها، وعبّر عن ذلك بقوله : «إنّ أجيال البدو والحضر طبيعية، لا بدّ منهما». وتندرج هذه النظرية الخلدونية، أي صيرورة البدو إلى التحضر، في أصل من الأصول التي اعتمدها ابن خلدون في فلسفته وهي أنّ البدو أصل سكّان المدن، وأنّهم سابقون زمنيا على الحضر، فالبادية هي الرحم الذي تنشأ عنه المدن، والتحضّر أو التمدّن هو الغاية التي يجري إليها البدوي. وينقلب العمران من نمط العيش البدوي إلى نمط الحياة في المدينة، ومن أهمّ خصائصها الدّعة والسّكون والترف.

ويلحّ ابن خلدون على مبدإ أساسي في فلسفته الاجتماعية وهو أن «أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، وأنّها أصل لها»(ص 130). ويقابل بين نمطي الحياة في كليهما : فالبـداوة هي الأُصل والحضارة هي الفرع والغاية. وفي البداوة يكون الاقتصار على الضروري للعجز عن الحاجي والكمالي على عكس ما في الحضارة.

ويتصف نمط الحياة في البداوة بالخشونة بينما يتصف بالرقة والفخامة في المدن.

ابن خلدون ومنزلته بين علماء الاجتماع :

إنّ الباحث يجد قبل ابن خلدون ملاحظات اجتماعية مختلفة وأحاديث فلسفية وأفكارا سريعة عن المجتمع، ولكن لا يجد علما للعمران بأبوابه وفصوله ونظرياته وأصوله وفروعه. كما أنّه لا يجد تفكيرا منسّقا في الحياة الاجتماعية ولا دراسة عميقة للظّواهر الاجتماعية الهامّة ترمي إلى معرفتها على حقيقتها، واستنباط قوانين منها وثوابت عنها ومبادىء عامّة تيسّر فهمها، وتبيّن اتجاهاتها. ويتّفق جميع الدارسين على أنّ ابن خلدون هو المنشىء الأوّل لعلم الاجتماع بإنشائه لعلم العمران كما أنّه صاحب نظرة شاملة لجميع فنون المعرفة في عصره، إذ يدرس علم العمران المجتمعات بدائية كانت أو حضرية متقدّمة، وينظـر في العلاقـات البشريـة في المجـالات السّياسيّـة والاقتصاديّة والثقافية وغيرها، كما يبحث في المؤسّسات الاجتماعية بمختلف أنواعها. وتتجلّى في «المقدّمة» أهمّية الحياة الاجتماعية وأهمية صلات الفرد الوثيقة بالمجتمع، وتأثير هذا المجتمع فيه.

يقول عبد الله عنان في تأليفه عن ابن خلدون، بعد أن استعرض كثيرا من الكتب العربية في السياسة والأخلاق : «إنّ ذلك العلم الذي يسمّيه (ابن خلدون) بالعمران أو الاجتماع البشري هو علم لم يوجد

قبله في التّفكير الاسلامي، بل لم يوجد في التفكير القديم كلّه إذا استثنينا بعض ما خلّفه الفلاسفة اليونان ولا سيما أرسطو عن نظم الدولة والمجتمع»[1].

إنّ علم الاجتماع يهتمّ بوصف الظّواهر الاجتماعيّة وصفا دقيقا كاملا مع تفسيرها بالبحث عن أسبابها وبيان الرابط المنطقي بينها، ويطرح منذ البداية أنّ الظواهر الاجتماعية ليست وليدة الصدف وإنّما تخضع لنظام يمكن الكشف عنه، ويمكّن من بعض التنبّؤات الاجتماعية. وتتعلّق هذه الظواهر بحياة الانسان المادية والمعنويّة، وبالمؤسّسات الاجتماعيّة والسّياسية والاقتصاديّة والعلمية وغيرها.

ولم يتبلور علم الاجتماع إلّا في القرن التاسع عشر إذ بدأ الاهتمام يتوجّه إلى تاريخ الشعوب والعادات والحالات الاجتماعية بعد أن كان مقتصرا على الملوك. ولم تظهر كلمة اجتماعي، خاصة في الفرنسية، في الاستعمال إلا خلال القرن الثامن عشر، وكانت كلمة سياسي Politique هي المستعملة، وهي مشتقّة من Polis أي المدينة أو الدولة أو المجتمع.

ومن المتعارف أنّ أوغست كونت (1797 - 1857) هو منشىء كلمة «سوسيولوجيا» خلال سنة 1839، في كتابه «الفلسفة الوضعية»، بعد أن سمّى هذا العلم «الفيزياء الاجتماعيّة» «Physique Sociale» معبّرا بذلك عن رغبته في تناول الظواهر الاجتماعية مثلما في علم الفيزياء. وقد درس المجتمع ككل بدون تجزئة، كما أنّه لاحظ قانون الثلاث حالات أو مراحل : المرحلة الدينية، والمرحلة الغيبية، والمرحلة الوضعيّة التي تمثّل فيها المعارف العلمية أساس الحكومات.

1) ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، القاهرة، الطبعة الثالثة 1965، ص 144

ويثبت أوغست كونت أنّ محرّك التاريخ يكمن في تقدّم الفكر البشري.

وعلى عكس أوغست كونت يرى كارل ماركس (1818 - 1883) ان محرّك التّاريخ لا يكمن إلا في الأسس المادية للمجتمعات، إذ يولي أهمية كبرى لعلاقات الانتاج والشغل، ويعتبر المؤسسات الاجتماعية، والسّياسية والايديولوجيات وليدة للبنى المادية. وتمثّل قوى الانتاج عنده أسس المجتمعات، لذلك يهتمّ بالطّبقات الاجتماعية والثروات والمهن، ويولي مكانة خاصة لوعي الطبقات الدنيا والعليا بوضعها الاجتماعي والاقتصادي. وهكذا يعتبر كارل ماركس في كتابه «رأس المال» أنّ قوانين التغيّر الاجتماعي هي التي تضفي معنى للتاريخ.

ونذكر من بين علماء الاجتماع الذين يحتلون منزلة مهمة في تطور علم الاجتماع هربرت سبنسر (1820 - 1903) ونظريته التي تشبّه المجتمع بكائن حي في كتابه «مبادىء علم الاجتماع» الذي صدر في باريس سنة 1879

ونذكر قبريال تارد (1843 - 1904) الذي ركّز علم الاجتماع على النّظر في نفسية الفرد في كتابه «قوانين المحاكاة»، الصادر بباريس سنة 1900. وتقوم نظريته على مبدأين اثنين : التجديد والاختراع من جهة وبهما يكون التقدّم والتطوّر، والتقليد من جهة أخرى وبفضله يتمّ الانسجام وتتواصل الحياة الاجتماعية.

ونذكر أيضا إيميل دوركايم (1858 - 1917) الذي اهتم بالوعي الاجتماعي وخاصة بالتضامن الاجتماعي لدى مجموعة بشرية معينة. وأهم كتبه : حول قسمة العمل الاجتماعي، وقواعد المنهج الاجتماعي، والانتحار، وأشكال الحياة الدينية البسيطة.

نشأة الدول وسقوطها في نظر ابن خلدون

اهتمّ ابن خلدون بمعالجة موضوع تأسيس الدّول ومباديها فرجع إلى فترة التكوّن، وتأمّل في العوامل التي تتضافر على إقامتها، فكشف عن الأسباب المختلفة، وفسّر كيف تتمّ عملية إقامة الدّولة وكيف تسير دواليبها وأي أطوار تمرّ بها إلى أن تنهار وتضمحلّ.

لقد انطلق من مفهوم «أنّ الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشّهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التّنافس غالبا وقلّ أن يسلّمه أحد لصاحبه إلّا اذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتل والمغالبة، وشيء منها لا يقع الا بالعصبية» (الفصل الثالث : ص 129).

فالدّائرة التي تدور فيها مقدمة ابن خلدون هي كيف يصل الانسان إلى منصب الملك، هذا المنصب السّامي الذي يوفّر متعا دنيوية ذاتية، مادية ونفسانية خاصة. فهي تشبع رغبات باطنية، لذلك يتشبّث بهذا المنصب صاحبه ولا يسلّمه إلّا بعد حروب ومقاتلات.

لقد لاحظ ابن خلدون أنّ المحرّك الأساسي، والمحور الهام الذي تدور عليه الأمور هو العصبية، فهي ضرورية، وبدونها لا يتمّ شيء

ولا يطلب منصب الملك الا بها. وكلّما كانت العصبية قويّة كان عمر الدولة طويلا، وحينما تضعف تنحلّ عرى الملك، فهي ضرورية أوّلا للحماية والمدافعة عن النّفس، ثمّ يقع التجاوز بها للمطالبة بالملك، وهي مطالبة ـــ إن نجحت ـــ تؤدّي إلى التغلّب الذي هو غاية العصبية.

فما هي العصبية؟ لغة هي : من عصب الشيء يعصبه : طواه ولواه، وعصب الشجرة : ضمّ ما تفرّق منها بحبل. وتعصّب الرجل لأهله : تألّب معهم سواء كانوا ظالمين أم مظلومين. وعصبة الرّجل : بنوه وقرابته. واصطلاحا عند ابن خلدون هي نظرية متكاملة لها أسسها وأطوارها وأدوارها وشروطها وأهمّيتها في تأسيس الملك. وقد تضاربت فيها الأقوال، يقول محمد عابد الجابري في كتابه «فكر ابن خلدون» العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي»[1]، «إنّ الدّولة هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته، وليست العصبية أو الصّراع بين البدو والحضر... نعم إنّ العصبية تحتلّ في نظرية ابن خلدون حول الدّولة مكان حجر الزاوية، وآراؤه فيها طريفة مبتكرة ومتماسكة تكاد تشكّل نظرية قائمة بذاتها، ولكن مع ذلك فإنّ العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها، وإنّما هي تجرى إلى غاية معينة هي الملك».

ويقول علي الوردي : «العصبية هي تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة أو أية جماعة أخرى بعضهم إلى بعض، وتجعلهم بتعاونون ويتكاتفون في السرّاء والضرّاء... وتتوّجه هذه القوة نحو البلاد المتحضّرة لتؤسس الدّولة الجديدة»[2]. ويقول غاسطون

---

1) ص 176

2) منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته : ص

بوتول : «التّضامن الوثيق بين أعضاء عين الزمرة المستعدين دائما لتأييد بعضهم بعضا بلاقيد، ويؤدي هذا التّضامن المقترن ببسالة عظيمة وبحسّ الحماية المتقابلة إلى نوع من التّضامن قتالي يسميه ابن خلدون العصبية».[3].

الاستيلاء على الحكم

فالملك هو غاية العصبية، فإن أدركت العصبية الدّولة المطلوبة في هرمها ولم يكن هناك مناصر لها من العصبيات الأخرى استولت عليها وصار لها الملك، وإن عاقها عائق توقّفت. وبالحكم تؤول هذه العصبية إلى الضعف، بعد أن تؤول البسالة إلى جبن بالتنعّم والتمتّع بخصب العيش والخلود في ظلّ الدولة الى الدّعة والرّاحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، وينشأ البنون على هذا المنوال حتى تضمحلّ البسالة وتنقرض العصبية ويأذنون بالفناء، «وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فإنّ عوارض التّرف والغرق في النّعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب، واذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلا عن المطالبة والتهمتهم الأمم سواهم» (ص 117).

فهناك إذن فريقان : فريق يباشر السلطة، ويستمتع بالنعيم والتّرف حتّى يرهف حدّه ويضعف، وآخر يبقى في الانتظار لأنّ عصبيته لم يكسّرها النعيم، فيستولي على السلطة حينما يبلغ الفريق الأول النّهاية في التّمدّن.

---

3) ابن خلدون فلسفته الاجتماعية :

طبيعة الملك

يرى ابن خلدون خاصيتين لطبيعة الملك : الانفراد بالمجد والتمتّع بالترف والنعيم.

الانفراد بالمجد

بعد أن تتغلب عصبية على عصبيات اخرى وتستولي على الملك تصير جميع هذه العصبيات ضمنها، ويكون الملك متكبّرا، متأنّفا، متجبّرا إلى حدّ التّألّه. وينفرد بالمجد بكليّته بجدع أنوف العصبيات الأخرى حتّى عصبيّته هو كي لا يسمو أحد إلى مشاركته الحكم. ويستظهر صاحب الدّولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين يخصهم بالولايات من وزارة وقيادة وجباية فيصيرون هم المقربين والنّصحاء، وحينذاك تنكسر العصبية وتصيب المذلّة اصحابها، فيعجزون عن المدافعة والمقاومة والمطالبة. ويفرض السلطان عليهم المغارم والضرائب فيصابون بالهوان والمذلة، «ومن ذلّ لا يملك أبد الدهر» حسب تعبير ابن خلدون.

واذا انفرد الملك بالمجد قرع عصبية قبيلته وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو وفشل ريحهم وتعوّدوا المذلّة والاستعباد. ثمّ ربّي الجيل الثاني منهم على ذلك يحسبون ما نالهم من العطاء أجرا من السّلطان لهم على الحماية والمعونة « وقلّ أن يستأجر أحد نفسه على الموت فيصير ذلك وهنا في الدّولة وخضدا من الشّوكة وتقبل به على مناحي الضّعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها».

التمتّع بالتّرف والنّعيم

تدخل الدولة بعد الخشونة والبسالة في طور الرّقّة والزّينة فيقع التّفاخر بالملابس والفرش والأواني والمآكل وركوب الفاره من الخيل، وتبتعد عن المتاعب والحروب التي كانت تحدث لطلب الملك. فطبيعة الملك هي التي تقتضي التّرف، فتزيد النّفقات على الأعطيات ولا يفي الدّخل بالخرج وينتقص عدد الرجال الحامية، ويقلّ العسكر أيضا فتسقط الدولة بعد أن يتجاسر عليها الأجوار أو القبائل والعصائب التي تحتها.

والتّرف في هذه المرحلة يفسد الأخلاق ويذهب بخلال الخير، ويكون علامة على الإدبار والانقراض في نظر ابن خلدون، وتأخذ الدّولة به في مبادى العطب وتتضعضع أحوالها وينزل بها الهرم.

وبالدّعة واللّهو وغضارة العيش ينقلب التّوحّش إلى تأنّس وتحضّر، وتنسى عوائد البداوة التي كان بها الملك فتضعف الحماية وتخضد الشوكة فيتّخذ الملك حامية أخرى من غير قبيله مثل الأتراك بالمشرق فتؤول الدّولة الى انهيار وتلف.

أسس العصبية :

تقوم العصبية على عنصرين إثنين، إمّا صلة الرحم أو الولاء والحلف.

صلة الرّحم

أو القرابة أو الرابطة الدموية : يجب أن تكون هذه الصلة قريبة، وكلّما تباعدت ضعف الالتحام والاتحاد. ويرتكز هذا الأساس على حديث نبويّ شريف : «تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم».

وتدفع صلة الأرحام إلى المناصرة والنعرة. وينبغي أن تكون زكية المنبت، تعتمد على الشرف الأصيل والحسب، وخاصة على مفهوم البيت، وهو «أن يعدّ الرّجل في آبائه أشرافا مذكورين يكون له بولادتهم إيّاه والانتساب إليهم تجلّة في أهل جلدته لِمَا وقر في نفوسهم من تجلّة سلفه وشرفهم بخلالهم» (ص 112).

فالعصبيّة، على هذا الأساس، موجودة في شتّى القبائل، ويمكن لأيّ منها أن يتولّى الحكم حسب الاستعداد وقوّة الشوكة. ولكن المشكلة تكمن في القرابة الدّموية وفي عدم وجود نسب صريح غير مختلط، إذ يؤكّد ابن خلدون أنّ الصّريح من النّسب لا يوجد إلّا في القفر من الجزيرة العربية، ويصير في غيرها أمرا وهميا لا حقيقة له، لأن المتوحّشين متشبّثون بنسبهم، حافظون لأنسابهم، ومن الأمثلة التي يذكرها : مضر وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل وخزاعة لبعدهم عن أرياف الشّام والعراق في حين تطوّر الأمر بغيرهم فصاروا ينتسبون إلى المواطن والمدن خاصة بدمشق والأندلس، يقول ابن خلدون : «وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الانساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثمّ تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها وبقي ذلك في البدو» (ص 109).

وينبغي أن تكون هذه العصبية في القبيلة أقوى من سائر العصبيات في سائر القبائل فتُستتبعها، وتلتحم جميعها فيها وتصير كأنّها عصبية واحدة كبرى وإلّا وقع الافتراق والاختلاف والتناز ع. واذا تغلّبت عصبية على عصبية أخرى داخل القبيل طلبت بطبعها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. وتتغلّب كلّ عصبية على حوزتها، وإن تغلّبت عليها التحمت بها وزادتها قوّة في التّغلب. واذا كانت الأمّة وحشية كان ملكها أوسع فلا تقف عند حدّ مثل العرب وزناتة والأكراد والتركمان وصنهاجة.

الولاء والحلف

ويقعان بالمعاهدة على التّعاضد والنّصرة، وتنتج عنهما اللّحمة والقوّة. فالمولى هو من انظمّ إليك فعزّ بعزّك وآمتنع بمناعتك. والحلف لا يكون إلّا بالقَسَمِ. ويرى ابن خلدون أنّ الموالي أي الأتباع والأنصار يشتركون في شرف الانتماء إلى الدّولة الجديدة، وينصهرون في العصبية كأنّها عصبيّتهم. وهذه الموالاة على نوعين، بالرقّ والاصطناع، ويكون الولاء قوام العصبية مثلما هو الحال بالنسبة إلى الدّولة العبّاسية التي اتّخذت الفرس موالي وأنصارا، يقول ابن خلدون : إنّ «موالي كلّ دولة وخدمها إنّما يكون لهم البيت والحسب بالرّسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها، ويضمحلّ نسبه الأقدم من غير نسبها ويبقي ملغى لا عبرة به في أصالته ومجده» (ص 114).

دور الدّين في العصبيّة

إنّ الدّين ــ حسب ابن خلدون ــ يدعم العصبيّة ويزيد الدّولة قوّة على قوّة العصبيّة، فيذهب بالتّنافس والتّحاسد ويوحّد الوجهة بينما تكون الدّولة المطلوبة ضعيفة لأنّ أهلها في طور التّرف والذلّ والدّعة والسّكون مثل العرب ضد الفرس والروم. كما أنّ الدّعوة الدّينية المدعومة بعصبية القبائل والعشائر كفيلة بالنّجاح. فالدّعاة إذا لم تؤازرهم عصبيّة قويّة ذهب ريحهم وهلكوا مأزورين لأنّهم لم يضمنوا لدعوتهم النّجاح بالقوّة العصبية.

نظريّة الوازع عند ابن خلدون

الوازع هو الحاكم القادر على ردّ المعتدي، والزّاجر، ويعتبر ابن خلدون أنّ كلّ مجتمع يحتاج إلى وازع أي حاكم يكون متغلّبا بالعصبية، ويتشكّل الوازع في مظاهر مختلفة تكون مراحل للحكم :

1 — **الرئيس** : يكون له تأثير أدبي أخلاقي بعصبيته القويّة أقوى مما لغيره من العصبيات. فلا بد من غلبة إحدى العصبيّات على غيرها لتكون الرئاسة، وتستمرّ هذه الرئاسة في أهل التغلّب، يقول ابن خلدون : «إنّ الرئاسة لا تكون إلّا بالغلب. والغلب إنّما يكون بالعصبيّة... فلا بد في الرّئاسة على القوم أن تكون من عصبيّة غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأنّ كلّ عصبيّة منهم إذا أحسّت بغلب عصبيّة الرّئيس لهم أقرّوا بالاذعان والاتّباع» (ص 111). فالرّئاسة سؤدد وصاحبها متبوع بدون قهر في الأحكام.

2 — **الخليفة** : حكمه يصطبغ بصبغة دينية. يعرّف ابن خلدون الخلافة بقوله : «هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشّرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية... فهي خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدين وسياسة الدّنيا به» (ص 159).

وتعتبر المصالح الأخروية في الخلافة الأساس، إذ أنّ الدّنيا في نظر ابن خلدون «كلّها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء والله يقول : «أفحسبتم إنّما خلقناكم عبثا» فالمقصود بهم إنّما هو دينهم المفضي بهم إلى السّعادة في آخرتهم» (ص 59) إلّا أنّ المنصب الخلافي لم يدم غير أربعين سنة وانقضى بتولية معاوية بن أبي سفيان الحكم.

3 — **الملك** : له زيادة على النّفوذ الأخلاقي والأدبي نفوذ زجري عسكري وخاصة سياسي يرعى بمقتضاه مصالح النّاس، ويحب الخير لهم ويدفع الشرّ عنهم، وهو صاحب الشوكة أي التغلب والحكم بالقهر.

ويتولّد مفهوم الوازع أساسا من الاجتماع البشرى الذي يولّد الظلم والقهر، وهما طبيعتان في النّفوس، و«من آثار الغضب

والحيوانية»، ويكون الوازع خاصا بالانسان لا بالحيوان. فيكفّ الوازع النّاس عن الظّلم ويمنعهم عن الشرّ ويحبسهم عن محارم الله تعالى.

4 — **عمر الدّولة** : يرى ابن خلدون أنّ الدّولة لا تتجاوز في الغالب أعمار ثلاثة أجيال باعتبار أنّ الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط أي أربعين سنة، وهو انتهاء النّمو والنّشوء.

يكون الجيل الأوّل على خلق البداوة والخشونة والتوحّش ويتحلّى بالبسالة والمقدرة على الافتراس. وتكون فيه سورة العصبية قويّة وفي الأوج، مرهوبة الجانب، ويشترك الجميع في المجد.

والجيل الثّاني هو جيل الملك والترفّه والخصب والتحضّر والانفراد بالمجد وذلّ الاستكانة. أمّا الجيل الثّالث فينسى فيه عهد البداوة، وتفتقد العصبية، ويكون النّاس عيالا على الدّولة اقتصاديا وعسكريا. ويعتبر الرّجال من جملة النّساء والولدان المحتاجين للمدافعة، وتسقط العصبية جملة ويكون الرّجال أجبن من النسوان، فلا مدافعة ولامناصرة ولا مطالبة، ويستكثر السلطان من الموالي واصطناع المرتزقة حتّى تنقرض الدّولة.

وهكذا تقوم فكرة عمر الدولة على أساس أنّها تمر بثلاث مراحل تشبه مراحل حياة الانسان : الطّفولة فالشّباب والكهولة، وأخيرا الشيخوخة والهرم :

1 — مرحلة الالتحام والقوة والتوافق والصعود والتألق العسكري.

2 — مرحلة تركيز السلطة وبناء الدّولة وتعتمد على الانفراد بالمجد وإبعاد القادة العسكريين وشيوخ القبائل المتناصرة والمتضافرة الذين كانو يشتركون في المجد.

3 ـــ مرحلة التّرف والتّمتّع بخيرات الحضارة والانغماس في النّعيم إلى الأذقان. وهذه المرحلة تؤدّي إلى الانهيار والانقراض.

يرى ابن خلدون أنّ هذه المراحل الثلاث ضروريّة حتميّة، لا مناص منها في بناء الدّول. وتندرج هذه المراحل في خطّ تصاعدي في الأوّل ثمّ نزولي لتحلّ محلّ العصبية الأولى عصبية ثانية تمرّ بنفس الأطوار والمراحل. وهكذا بعد الوصول إلى الأوج والانتصاب على رأس دولة قوية، تبدأ الأمور تسوء، وتزداد سوءا على سوء ولا تتحسّن، إذ الحكم ـــ في نظر ابن خلدون ـــ يحتوي على جرثومة فتّاكة تؤدّي إلى مصرع الدّولة وإضعاف العصبيّة بتخيّر أناس ليسوا منها والتخلّص من القادة القدامى، وخاصة الانغماس في اللّهو والترف والنّعيم.

ولقد شاهد ابن خلدون بنفسه نماذج من الضّعف السياسي في بلاد المغرب والأندلس، وبالأخص الحجر على السّلطان، فيصف عن دراية هذا الضّعف الذاهب بالدّول، ويرسم كيف يتغلّب الوزراء والحاشية على الملك المولّى خاصة إذا كان صبيّا عاجزا فيعوّدونه الإدمان على الملذّات، وينسونه النّظر في الأمور السّلطانيّة، ويستأثر الوزير بالمباشرة الملوكية وتولّي أمر الجيش والمال والثّغور إلى أن يتحوّل الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعد..

إلّا أنّ نظريّة عمر الدّولة غير صالحة بالنّسبة إلى المجتمعات اليونانية واللاتينية إذ يتمّ تغيير الحكم فيها بطرق مختلفة وعلى أسس أخرى، واتّسمت السّلطة السّياسية فيها بالنّزعة الجمهورية الديمقراطية أو الأرستقراطية.

نظريّة ابن خلدون في التّربية والتّعليم

تقوم نظريّة ابن خلدون في التّربية والتّعليم على أسس عديدة أهمّها :

1 — إنّ العلم والتّعليم ظاهرتان طبيعيّتان في البشر وإنّهما ممّا يميّز الانسان عن الحيوان إذ أنّ الانسان مفكّر ويرغب دوما في تحصيل ما ليس عنده من العلوم والمعارف فيلقّن عن الأسبقين علمهم.

2 — إنّ العلوم تتبع درجة الحضارة فتزدهر بازدهارها وتأفل باختلال العمران. ففي حالة الازدهار يتفنّن العلماء في التّعليم فيستنبطون المسائل والفنون مثلما وقع في قرطبة والقيروان في عهود التّطـور الاقتصادي والاجتماعي، أمّا إذا اضطربت الحياة وتدهورت الأحوال فإنّ الطّرق التعليمية تصير قاصرة عن تخريج علماء قادرين على المناظرة والمفاوضة والتعليم، ممّا يبعث اليأس في النفوس وتكون عاملا من عوامل التأخّر والتناقص في التكوّن. ويلاحظ ابن خلدون أنّ التّعليم في فاس وسائر أقطار المغرب قد فسد حينما اختلّ بهما العمران وكاد السّند العلمي ينقطع، واقتصر النّاس على الحفظ دون المحاورة والمناقشة في المسائل العلمية.

3 — إنّ تعليم العلم من جملة الصّنائع وإنّ اللّغة ملكة صناعية، لأنّ من الصنائع ما يختص بالأفكار من العلوم والسياسة مثل الوراقة

وانتساخ الكتب والتّجليد والغناء والشعر والتّدريس، كما أنّ كلّ الصّنائع لا بد لها من معلّم، وتزدهر بازدهار العمران وتتطوّر مع التقدّم في التمدّن والتحضّر. ويلاحظ ابن خلدون أنّ الاشتغال بالأمور الفكرية يترتّب عن ازدهار المدنيّة كما أنّ رسوخ الصّنائع في الأمصار إنّما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها. ويذكر ابن خلدون من الصّناعات الشّريفة الكتابة والوراقة والغناء والطبّ، فيخصّص لها فصولاً في الباب الخامس وينوّه بصناعة الكتابة، ومن جملة وظائفها أنّها تخلّد نتائج الأفكار والعلوم في الصّحف، وترفع رتب الوجود للمعاني (الفصل 23 من الباب الخامس).

ونلاحظ أنّ ابن خلدون يصنّف العلوم صنفين : صنف طبيعي يهتدي إليه الانسان بفكره مثل العلوم الفلسفية وصنف نقلي وضعي يأخذه بالنّقل والخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيه للعقل إلّا في إلحاق الفروع بالأصول مثل العلوم الشرعية. ويميّز ابن خلدون علوم اللسان العربي (علم النحو وعلم اللغة وعلم البيان وعلم الأدب) من جهة وعلوم القرآن (التفسير، القراءات، الحديث، الفقه، الفرائض، أصول الفقه، علم الكلام، علم التّصوّف، وعلم تعبير الرؤيا) من جهة ثانية وبين العلوم العقلية من جهة ثالثة وأصنافها:علم العدد والهندسة وعلم الهيئة والمنطق والعلوم الطّبيعية والطبّ والفلاحة وعلم الالهيات وعلوم السّحر والطّلسمات وعلم أسرار الحروف وعلم الكيمياء والفلسفة والتنجيم.

4 — إنّ تعليم الولدان هو شعار من شعار الدّين لتعليم الايمان والعقائد من القرآن والحديث، وإنّ القرآن أصل التّعليم ببلاد المغرب، لذلك لاحظ ابن خلدون اقتصار أهل الأمصار من المغرب وقرى البربر على تعليم القرآن وتعليم الرسم دون الحديث والفقه والشّعر وكلام العرب

بينما أهل الأندلس لا يقتصرون على القرآن ويخلطونه برواية الشّعر والترسّل «إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشبيبة وقد شدا بعض الشّيء في العربيّة والشّعر والبصر بهما وبرز في الخطّ والكتابة وتعلّق بأذيال العلم على الجملة».

أمّا أهل افريقية فهم يخلطون في تعليم الولدان القرآن بالحديث ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، ويلاحظ ابن خلدون أنّ طريقتهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الاندلس لأنّ سندهم في ذلك متّصل بمشيخة الأندلس الذين هاجروا إلى تونس واستقرّوا بها. وينقد ابن خلدون طريقة أهل إفريقية والمغرب في اقتصارهم على القرآن فلا تحصل لهم الملكة اللغوية، «ذلك أنّ القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أنّ البشر مصروفون عن الاتيان بمثله» فلا يتمرّنون على أساليبه ولا يحتذونها، وحظّهم إذّاك «الجمود في العبارات وقلّة التّصرّف في الكلام»، والقصور عن البلاغة لأنّ أكثر المحفوظ عبارات العلوم النّازلة عن البلاغة. ويعجب ابن خلدون بطريقة أهل الاندلس في التّعليم وقد أفادهم التفنّن في التّعليم وكثرة رواية الشعر والترسّل ومدارسة العربيّة من أوّل العمر ملكة صاروا بها أعرق في اللسان العربي وكانوا أهل أدب بارع.

ويستشهد ابن خلدون بقول أبي بكر بن العربي الّذي قدّم تعليم العربية والشّعر على سائر العلوم، ودعا إلى تقديم الشّعر والعربية والحساب على القرآن ليتيسّر فهم كتاب الله، ويرى ابن خلدون أنّ هذا المذهب مذهب حسن لولا الخوف من انقطاع الصبيّ عن التّعليم فيفوته تعلم القرآن وتعصف به رياح الشبيبة فتلقيه بساحل البطالة على حد تعبير ابن خلدون.

منهج ابن خلدون في التّعليم

يوصي ابن خلدون بمنهج خاص بالتّعليم يرمي إلى تكوين العقل عند الطالب، وتشريكه في البحث، والكشف عن المسائل العلمية. ويقوم هذا المنهج على المبادىء التالية :

1 — التّدريج بإلقاء المسائل لتقريبها من الفكر مع الشّرح والتّفصيل والالتزام بمراعاة ذهنيّة التّلميذ واستعداده الفكري.

2 — عدم ترك الصّعب بدون تيسير، والمهمّ بدون توضيح، والمغلق بدون حلّ، لتتجلى جميع العناصر لذهن التلميذ.

3 — الاعادة والتّكرار على الأقلّ ثلاث مرات للايضاح وترسيخ المعلومات.

4 — عدم إلقاء المسائل العويصة المقفلة قبل أن يستعدّ الطّالب لفهمها، وإلّا تحصل جناية عليه ويظلم ويعلّم الكسل ويصل إلى كره العلم. يقول ابن خلدون : «إذا ألقيت عليه الغايات في البداية وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي، وبعيد عن الاستعداد له كَلَّ ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه». (ص 472).

5 — عدم إثقال كاهل التّلميذ بكثرة البرامج. يقول ابن خلدون : «لا ينبغي للمعلّم أن يزيد متعلّمه على فهم كتابه الذي أكبّ على التعلّم منه بحسب طاقته وعلى نسبة قبوله للتّعليم مبتدئا كان أو منتهيا».

6 — عدم خلط المسائل بأخرى، ولا تعلّم مسألة ثانية حتّى يعي التلميذ المسألة الأولى من أوّلها إلى آخرها، «لأنّ المتعلّم إذا حصّل ملكة ما في علم من العلوم استعدّ بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنّهوض الى ما فوق حتّى يستولي على غايات العلم،

واذا خلط عليه العلم عجز عن الفهم وأدركه الكلال، وانطمس فكره، ويئس التحصيل، وهجر العلم والتعليم» وهكذا كانت غاية ابن خلدون من عملية التعليم : شدّ انتباه الطّالب، وتجديد نشاطه، وحثّه على العلم، والتسهيل عليه كي يفهم ويتكّون فكره ويحبّب اليه تلقي المعارف.

7 — عدم التّطويل على المتعلّم في الفنّ الواحد في المجلس الواحد، وضرورة تفريق المجالس أو تعديدها لعدم النسيان، ولترسيخ المعلومات.

8 — عدم خلط علمين في ذهن التلميذ في آن واحد مخافة تشتيت البال وبعث الاضطراب في الفكر.

9 — ضرورة التوسّع في العلوم التي هي مقاصد كالشّرعيات من تفسير وحديث وفقه وعلم الكلام وكالطّبيعيات والالهيات في الفلسفة وذلك بالتّفريع واستكشاف الأدلّة. أمّا العلوم الأخرى كالنّحو والحساب والمنطق فينبغي النّظر إليها على أنّها آلة ولا ينبغي التوسّع فيها. لأنّه ممّا يخرجها عن المقصود، كما فعل المتأخرون في فنّي النّحو المنطق وأصول الفقه فميّزوها من المقاصد، وهو ممّا يضرّ بالمتعلّمين إذ يتركون الجوهر ويصرفون العمر في اللّغو والعبث الفكري.

10 — عدم حشو ذهن التّلميذ بكثير من المعلومات والمصطلحات، وعدم مطالبته باستحضار جميع المذاهب وكلّ الشّروح.

11 — الاقتصار على منهج واحد واضح في التّعليم، والابتعاد عن الطريقة المتشعّبة والعسيرة المعتمدة في عصر ابن خلدون الذي يعتبرها داء لا يمكن البرء منه لاستقرار العوائد عليه مثل تعليم النّحو من كتاب سيبويه وجميع ما كتب عليه من شروح وحواش وغيرها.

12 – عدم الاعتماد على كتب المختصرات في النحو والفقه والتفسير والمنطق إذ أنّ بعض كلماتها عويصة، وصعبة، محشوة بالمعاني الكثيرة، مما صار عسرا على الفكر، عائقا للإيصال، مخلّا بالابلاغ. فهذه المختصرات ضارّة بالطّلبة إذ يضيع وقتهم بتتبّع معاني الألفاظ المعقّدة بدون جدوى، وملاحقة الفروع، وعدم استخراج المسائل.

13 – عدم الاعتماد على الكتب التّعليمية التي تحرص على القاء الغايات من العلم دون المبادي إذ أنّ الطالب لم يستعد لقبولها بعد.

14 – إنّ أيسر طريقة لحصول ملكة التّعلم والحذق في العلوم هي المحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فبهما يتفتّق اللّسان، وبالحفظ يجمد الفكر، فلا يأتي منه أيّ خير. وانتقد ابن خلدون في هذا السّياق طريقة الحفظ المعتمدة بالمغرب إذ رأى طلبة العلم يخسرون أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون. كما أنّ الملكة العلمية تحصل بممارسة كلام العرب وتكرّره على السّمع والتفطّن لخواص تركيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية النحوية والصرفية. كما أنّها تحصل أيضا عن الأخذ المباشر من الشيوخ، «وعلى قدر كثرة الشّيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها»، لذلك لابد من الرّحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة لاكتساب الفوائد والكمال.

15 – إنّ اللّغة ملكة صناعية لا تحصل إلّا بكثرة الحفظ من كلام العرب خاصة التّراكيب والعبارات حتّى يرتسم المنوال في الذّهن ويمكن النّسج عليه، «ووجه التّعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم (العرب مثلا) القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السّلف ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم وكلمات المولّدين أيضا في سائر

فنونهم حتّى يتنزّل بكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم ثمّ يتصرّف بعد ذلك في التّعبير عمّا في ضميره على حسب عباراتهم وتأليف كتاباتهم وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم فتحصل هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال ويزداد بكثرتهما رسوخا وقوّة» (الفصل 41 من الباب السادس).

بهذا يتبيّن أنّ اللّغة لا تحفظ عن طريق المفردات ولا القواعد النّحوية وإنّما بفضل حفظ الصّيغ والتّراكيب والعبارات والجمل، والتدرّب على استعمالها ثمّ النّسج على منوالها. فالممارسة والتّطبيق والتدّرّب والتمرّن، كلّ ذلك كفيل بتحصيل الملكة اللغوية. «وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصنوع نظما ونثرا» أي إن الحفظ وعملية التكرار شرطان أكيدان لاتقان أي لغة والتعرّف على أسرارها.

16 — عدم استعمال القهر والعنف والشدة على المتعلّم، ويبيّن ابن خلدون الآثار السيّئة النّاشئة من القهر على نفسيّة الصبيّ، ما يجعل منه إنسانا يتّصف بكل الصّفات المرذولة. فمن نتائج العسف الكسل والكذب والخبث والمكر والخديعة، وتصير هذه الصفات عادة. ومن أخطار الشدّة القضاء على انسانيّة الصبيّ وتنشئة أناس لا يتلاءمون مع المجتمع، يثورون عليه، وينحرفون عنه. ويشدّد ابن خلدون على هذا الخطأ البيداغوجي وهو الضّرب المبرّح والمبالغة فيه خاصة بالنّسبة الى الولدان الأصاغر. ويتجلّى في الفقرة التالية تحليل ابن خلدون النّفساني البديع . يقول ابن خلدون : «ومن كان مربّاه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النّفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التّظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي

بالقهر عليه، وعلّمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الانسانيّة التي له من حيث الاجتماع والتمرّن وهي الحميّة والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النّفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السّافلين وكذا وقع لكلّ أمّة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف» (الفصل 33 من الباب السادس).

ابن خلدون وتلامذته

هذا كتاب كان ألّفه الاستاذ أحمد عبد السلام في شكل محاضرات على طلبة كوليج دي فرانس في شهر مارس 1981 وصدر بالفرنسية عن المطابع الجامعية الفرنسية في سنة 1983 في 128 صفحة وقد وضع المؤلف بهذه الدراسة المنهجية الدقيقة لبنة في صرح الدراسات الخلدونية اذ تناول بالعرض النقدي قراءات مختلفة لابن خلدون ذات أهمية في تبيين اثره في الدراسات التاريخية والاجتماعية والسياسية من بعده من ناحية، وفي مدى ادراك محتوى النظريات الخلدونية في التاريخ والسياسة والعلوم لدى الدارسين العرب والمستشرقين منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى اليوم من ناحية اخرى.

يحتوي الكتاب على أربعة فصول : الفصل الأول خاص بأثر ابن خلدون في كتاب «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرق والفصل الثاني يتعلق باعمال المستشرقين ومدى مساهمتهم في التعريف بالمقدمة، والفصل الثالث يتصل بأثر ابن خلدون في كتب المؤلفين العرب تونسيين ومصريين وغيرهم خلال القرن التاسع وأوائل القرن العشرين، أما الفصل الأخير فيتعلق بدراسات عن ابن خلدون ظهرت أخيرا، وتتسم جميع هذه الفصول بالعرض الواضح وتتبّع

الاضافات الجديدة في كلّ عمل نقدي، وبلورة المفاهيم، وتبيين المعالم الفكرية في الدراسات الخلدونية، والسؤال الذي يتمحور عليه هذا الكتاب هو هل كوّن ابن خلدون مدرسة من بعده؟ أم غمر النسيان «المقدمة» بعد وفاة صاحبها؟ هل تأثّر رواد النهضة العربية بفكر ابن خلدون؟ وما هو مدى مساهمة الدراسين العرب والأجانب في التّعريف بفلسفة ابن خلدون في التاريخ والاجتماع؟ وهل كان المستشرقون هم السبّاقون في نفض الغبار عن «المقدّمة» ولولاهم لما ادرك العرب قيمتها؟..

ان الفصل الأول يجيب بما لا يدحض ان ابن خلدون كان حاضرا في بعض المؤلفات القديمة، ولم يكف المؤلفون العرب القدامى عن النظر في «المقدمة» والاستفادة من النظريات المتضمنة فيها، فقد استشهد بابن خلدون ابو عبد الله محمد بن الازرق الاندلسي (المتوفى سنة 896 هـ) كثيرا في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» وتصل استشهاداته المباشرة به الى حد النصف من الكتاب (ص 30) حيث يتناول مفاهيم العمران والاجتماع والوازع والملك والعصبية والحروب وتطور احوال الدول وسبب زوالها لكن ابن الأزرق لم يبتعد عن النزعة الأخلاقية التي سبقت ابن خلدون، فكان يهتم بالدرجة الأولى بالصّلاح في الدارين، ولا يتتبّع الحقائق والقوانين مثل ابن خلدون كما أنّه لا يعتبر التّاريخ مَخْبرًا للقوانين الاجتماعية، ولا يهتمّ بالصّلة بين الملك والعمران، وتطوّر المجتمعات ويستمد الكثير من كتب سابقيه بدون تفكير عميق في المحيط الثقافي والاجتماعي العربي والاسلامي واصطبغ كتابه بالسّمات الفقهية التي عرفت بها مؤلفات الغزالي والشاطبي والماوردي وغيرهم.

المقدمة لم يطوها النسيان.

ويؤكد الفصل الثاني من الكتاب على أنّ مقدّمة ابن خلدون لم يطوها النسيان اثر وفاته فعدد المخطوطات الضخم بكثير من البلدان يدل على اهتمام القراء المسلمين بما جاء في «المقدّمة» من تحليل سياسي متعلق بمصير الدول وازدهار الممالك وانحلال السلط وكذلك من النظرة التّاريخية النّقدية، فلقد اقتبس حاجي خليفة في «كشف الظنون» ترتيب ابن خلدون للعلوم وملاحظات كثيرة تهمّ هذا الموضوع. والجديد في دراسة الاستاذ احمد عبد السلام ملاحظته ان الاهتمام بابن خلدون في أوروبا اقترن خاصة باحتلال الجزائر سنة 1830، فالعهد الوسيط اهتم بابن رشد وابن سينا وتجوهل ابن خلدون لاهتمام الاوروبيين بالفلسفة والطب والعلوم الفيزيائية والطبيعية، ولم تتأكد الدراسات الخلدونية الا مع دراسات سلفستر دي ساسي في القرن التاسع عشر، وقد صدرت ترجمات عديدة الى الفرنسية إذاك منها ترجمة «كاتر ماتر» سنة 1858 ودي سلان، ونوال دي فرجي سنة 1841.

وقارن الدارسون الاوروبيون بين ابن خلدون ومونتسكيو منذ سنة 1812 (ص 42) وماكيافل سنة 1831 وقد تابع الاستاذ عبد السلام تطور الدراسات الخلدونية في العواصم الغربية بالنمسا والمانيا وانقلترا وفرنسا والولايات المتحدة الامريكية. ويعج كتابه بالاحالات البيليوغرافية المهمة ويعتبر ان المقدمة اصبحت مركز احالة هامة، واحيانا دليلا اساسيا ضروريا وتدهش بما لها من صبغة عصرية ويبدو ابن خلدون من خلالها رائدا عظيما (ص 55).

وتناول المؤلف في الفصل الثالث أثر ابن خلدون في التآليف السياسية والاجتماعية التي ظهرت للدعوة الى النهضة العربية والاسلامية خاصة تآليف رفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدّين الافغاني ومحمد عبده الذي كان يدرّس المقدمة في دار العلوم بالقاهرة ورفيق العظم، وعلي يوسف، وعبد الرحمان الكواكبي وخير الدين واحمد بن أبي الضياف.

أما الفصل الأخير فقد خصّه المؤلف لدراسات ظهرت حديثا، تناولها بالعرض والنقد العلمي المنهجي، نذكر منها دراسات الدكتورة سفيتلانا باتسييفا «العمران البشري في مقدمة ابن خلدون» ومحسن مهدي، وايف لاكوست وعلي الوردي وناصيف نصار، ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل، يقدمها المؤلف تقديما مكثفا، استطاع من خلاله ملاحظة القراءات الايديولوجية المختلفة، ليبيرالية وماركسية وثقافية وعرقية ومادية جدلية، كما لاحظ العناية الفائقة بفكرة التقدّم والحرّية في المقدّمة ومفاهيم أخرى خاصة نظريّة أعمار الدّول القصيرة، والنظرة التشاؤمية عند ابن خلدون، وأخيرا استنتج أنّ المقدّمة تحتمل قراءات مختلفة وتثير تساؤلات متعدّدة من ناحية المواضيع خاصة أنّ ابن خلدون لا يقدم مشروعا جديدا للمجتمع وانما يحاول فهم التاريخ والماضي واستنباط الحقائق الاجتماعية منه.

من الغزالي الى ابن خلدون

صدر بتونس كتابان عن الدار التونسية للنشر، الأول عنوانه «الفيلسوف الغزالي» للدكتور عبد الامير الاعسم صاحب تآليف عن ابن الريوندي ونصير الدين الطوسي والتوحيدي والثاني عنوانه «الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون» مترجم عن الفرنسية مؤلفه الدكتور عبد الغني مغربي. وقد اتاحت لنا الدار التونسية للنشر جولة في فكر هذين العلمين.

فالاثنان أبو حامد الغزالي وعبد الرحمان بن خلدون قد تنقّلا في العالم الاسلامي من مكان الى آخر، وأقاما في العديد من العواصم العربية طويلا، والاثنان قد وسما عصريهما وقاما بثورة في العلوم الاسلامية والفكر الاسلامي، اذ جددا النظرة الى المعارف والعلوم في عصريهما بعد ان درسا المذاهب الفلسفية المختلفة، وغاصا في المذاهب الفكرية المعروفة اذ ذاك وأخذا بنقض التفكير التقليدي وهدم ما بناه السابقون سواء في الفلسفة أو التاريخ أو النظريات السياسية السالفة. لقد اخذتهما الحيرة بعد طول الدّراسة والتفكير، ثمّ انعزلا عن العالم وبدآ يكتبان ما صار مرجعا هاما بعدهما، لقد قطعا صلاتهما مع العالم الخارجي مدة من الزمن ريثما أخرجا للناس نهجا عاما يخلص الناس من الزخارف والضلال ويبصرهم بالحقائق.

فالغزالي يعتبره بعضهم بأنّه واضع علم النفس عن الاسلاميين، وبأنّه عالم فسيولوجي وبيولوجي بارع قد أتقن فن التشريح إلى درجة الاعتراف له بالتقدير (ص 55)، بينما ابن خلدون هو واضع علم العمران ومؤسس نظرية بناء الدولة، وهو «عالم اجتماعي حقيقي بالمعنى الحديث للعبارة» (ص 170 من كتاب ابن خلدون).

ويمكن ان تعتبر آراء الغزالي وابن خلدون في التربية والتعليم تجديدا مهما في وضع قواعد سلوكية لطلبة العلم، فكلاهما له نظرية فذة في تكوين العقل والروح والجسم في «مجتمع كثر فيه الانحلال» وقد تعدى الانحلال الى كل جوانب الحياة» (ص 58 من كتاب الغزالي) وما هذا الانحلال بالنسبة الى ابن خلدون الا حياة التّرف والبذخ والنّعيم الذي يقضي على الدولة ويؤذن بانقراضها.

فكلاهما نبذ الفلسفة وبيّن تهافت الفلاسفة واكتفى بالمنطق «لتهذيب طرق الاستدلال» اذ أن الافكار تفسد ان لم ترتكز عليه.

إنّ ما اثبته الدكتور عبد الأمير الاعسم عن الغزالي من أنه قد وضع للمنطق أهمية كبرى في أسلوب التفكير بشكل عام باعتباره ميزانا عقليا يمكن اللجوء اليه عند تخلخل المقياس في ادراك صواب وخطأ بعض الامور (ص 64 - 65) يمكن أن يكون صالحا بالنسبة الى ابن خلدون.

اما «إحياء علوم الدين» فهو الذّروة في التّراث الاسلامي الأخلاقي، وهو ليس من الكتب الأخلاقية فحسب بل إنّه يكاد يكون موسوعة إسلامية كبيرة، حسبت كلّ فئة من الناس أن لها فيه أكثر من مشرب (ص 91) سواء كانوا من المتديّنين أو الفقهاء أو أهل الكلام أو المتصوّفة. وأما «المقدّمة» فهي الذروة في التّفكير الاجتماعي الاسلامي وهي كذلك موسوعة لكل العلوم والمعارف الاسلامية في عصر ابن

خلدون. ولقد جاء كتاب الدكتور الأعسم في تخطيط محكم وعبارة ناصعة واسلوب منهجي ممتاز، فكل الفقرات والمعلومات موثقة مما يدل على أنّ هذا العمل كان ثمرة أتعاب واستقصاء مضن، إلّا أن قراءته شيقة، وينبغي لكل مثقف ان يقرأه ويتمتع بما فيه من صفحات جلية ناصعة تخص سيرة الغزالي ومناحية الفكرية العامة ونقده للصوفية والاطار الداخلي لبنائه الصوفي والتخطيط التفصيلي لجذور تصوفه.

وتضمن الكتاب ملحقا عن ترجمة الغزالي واردة في «الطبقات العلية» للواسطي، ولقد اعتنى المؤلف خاصة في هذه الطبعة الثانية المنقحة والمزيدة ببيان موقف الغزالي من التصوف وتصويره للقلب «تلك البصيرة التي تتشبث باسمى ما وصلت إليه النبوة في إتصالها بالوحي» (ص 114) وكذلك للصوفي «صاحب الأحوال التي وصل اليها بعد تطهير قلبه في مجاهدة طويلة أثناء تلقيه اصول الطريقة على استاذ له في هذا العلم الذي هو اسمى العلوم قاطبة، علم معرفة الله، والسلوك اليه» (ص 116).

اما كتاب عبد الغني مغربي عن «الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون» بتعريب محمد الشريف بن دالي حسين فهو محاولة لتقديم إطار عن حياة ابن خلدون وتناول ثلاثة جوانب من المقدمة: البداوة، والعصبية والحضارة ولنتساءل ما الجديد في كتاب عبد الغني مغربي عن ابن خلدون بالنسبة الى الدراسات الخلدونية السالفة؟

فالمؤلف يقابل بين كلمة عمران والطبيعة، ويرى ان العمران يشكل ظاهرة شاملة تشاهد في جميع المجتمعات ويمثل همزة وصل بين الفرد والمجتمع في الوسط المادي والاقتصادي الذي يصفه ابن خلدون. ونجد في الكتاب بعض الملاحظات الخاصة بنظرة صاحب المقدمة الى الواقعات النفسانية والاجتماعية التي تفسّرها وتحدّدها

حقائق تستمدّ جذورها من المحيط المادي والاجتماعي والاقتصادي (ص 138).

ثمّ يمرّ المؤلف إلى مفهوم العصبية التي يعتبرها عصبا من الأعصاب الرئيسية التي تتضمنها المقدّمة ومفتاح الديناميكية الاجتماعية (ص 143). ويرى أنّ مفهومه يستهدف معنى سياسيا اكثر مما يستهدف معنى اجتماعيا (ص 144) ويشير إلى ما أوّلت إليه اخيرا مثل القومية والوعي القومي والوطنية بالاضافة الى الترجمات القديمة مثل التضامن الاجتماعي والالتحام القبلي والروح العمومية والذهنية العشائرية والقرابة بالعصب والتضامن بالعصب والالتحام الاجتماعي بالعصب الخ...(ص 145) ويلاحظ إن كلمة عصبية لا يوجد لها مقابل في أي لغة أخرى لأنها كلمة متقلبة ومتغيّرة (كذا ص 145).

ويصيب المؤلف في ملاحظته أنّ ابن خلدون «لم يكن يبتغي ببحثه تناول الامة ولكنه كان يقصد العمران» (ص 151) وفي تعريفه للعصبية بأنها عبارة عن تأليف بين الالتحام الاجتماعي من جهة وعلاقات التبعية وسيطرة وسيادة الزعيم المفدى من جهة أخرى» (ص 159) وحلل المؤلف هذه التبعية بانها غامضة وضمنية ويستخدم الرئيس عامل التضامن المتمثل في الشعور بالانتماء إلى نفس النسب الذي ينتمي إليه افراد القبيلة بمثابة أداة قوية للالتحام والدعاية (ص 159).

اما الفصل المعنون بـ«الحضارة أو خطوة الى الامام وأخرى الى الوراء» (!) ففيه كثير من الملاحظات القابلة للنقاش فالمسألة ليست أسبقية بناء المدينة أو الدولة وإنما ترمي العصبية الى احتلال المدينة وتعويض الدولة المنقرضة.

كما أنّنا لا نوافق المؤلّف حينما يذهب الى أنّ الأطـوار والتحوّلات لا تتمّ إلّا بوثبات تنمّ عن انقطاع بارز بين مراحل اجتماعية اقتصادية، فهناك تحول وتطور طبيعي بعوامل قانونية، فليس هناك حوادث مفاجئة كما يلاحظ المؤلف ولا انتقال خطّي وسريع بل كله محسوب في أحوال الاجتماع الانساني كما هو مفهوم من تحليل ابن خلدون، كما اننا لا نوافق المؤلف حينما يذهب الى ان ابن خلدون ليس فيلسوف التاريخ ولا المجتمع (ص 170).

قراءة طه حسين للمقدّمة
في كتابه «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»★

إنّ هذا الكتاب هو رسالة للدكتوراه قدّمها طه حسين للسربون بإشراف كل من دوركايم والمستشرق كازانوفا، ثمّ سلستان بوجلية بعد وفاة دوركايم، وقد ساعدته صديقته ثمّ زوجته سوزان على إعدادها [1] وكان ذلك خلال الحرب العالمية الأولى (1917) ونشرت بترجمة عبد الله عنان إلى العربية سنة 1925 وكان طه حسين خلال تأليفه كتابه بالفرنسية يعد في الآن نفسه شهادة اللسانس في التاريخ وعلم الاجتماع، وقد حاول بعض النقاد أن يثبتوا مدى تأثير ابن خلدون في فكر طه حسين، فكان هذا التأثير قويّا اذ اتبع طه حسين المنهج الخلدوني في عدد من مؤلفاته لا سيما في الجزأين الأوّلين من «حديث الاربعاء» حيث مجّد ابن خلدون في أحد الفصول قائلا :

★) هذه الدراسة نشرت ضمن وقائع الملتقى القومي المنظم بصفاقس يومي 4-5 ماي 1990 حول «التفكير الاصلاحي العربي، خصائصه حدوده : خير الدين، محمد بيرم، طه حسين نماذج»، وقد نظم الملتقى المركز الجهوي للتوثيق التربوي بصفاقس التابع للمعهد القومي لعلوم التربية. انظر :
ص 259 - 273 من الكتاب الحامل لنفس العنوان صدر بتونس سنة 1991

1) طه حسين سلسلة بيبليوغرافية نقدية رقم 1، تأليف حمدي سكوت ودمارسدن جونز، القاهرة، 1875، ص 11

«انظر إلى مقدّمة ابن خلدون، انظر بنوع خاص إلى منهجه التاريخي، وإلى هذا النقد الذي بسطه ليبيّن أغلاط المؤرخين وتورّطهم في ضروب من الخطإ في الحكم تجده قد تصوّر قواعد علميّة لا بأس بها، فهو يكره الغرض والهوى... ويحبّب إليك أو يحتّم عليك تحكيم العقل فيما يروي لك من الحوادث»[3]

إنّ كتاب «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» من أوّل مؤلفات طه حسين، لكنه لم يثر ضجّة مثلما أثارت بعض تآليفه الأخرى مثل «الشعر الجاهلي» و«مستقبل الثقافة في مصر» و«الشيخان» و«على هامش السيرة» و«حديث الاربعاء» و«مع المتنبّي» و«ذكرى أبي العلاء» و«الفتنة الكبرى» و«على وبنوه» و«من بعيد». وقد جمع الأستاذ محمود مهدي الاسطنبولي عينات كثيرة من النقد في كتابه «طه حسين في ميزان العلماء الأدباء»[4]، إلا أنّ هذا الكتاب لا يحتوي على دراسة تخص نقد «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» رغم ما فيه من تهجم على شخصية ابن خلدون وتحريف لكثير من الحقائق عن عصره وحياته واتجاهاته الفكريّة.

كما أن أنور الجندي قدّم ثبتا للدراسات التي تناولت طه حسين وفكره وآراءه في حياته وفي إبان الوقائع في كتابه «طه حسين حياته وفكره في ميزان الاسلام»[5] لكنه لم يذكر أيّ دراسة تهم تأليف طه حسين عن ابن خلدون، ومعلوم أنّ في جلّ هذه الفصول في كتابي الاسطنبولي وأنور الجندي كثيرا من التحامل على فكر طه حسين

---

2) ن ــ م ص 31

3) ن. م ص 31 وحديث الاربعاء : ج 1 ص 185 القاهرة ط 8

4) المكتب الاسلامي، بيروت 1983

5) دار بوسلامة للنشر. تونس ط 1 1983، إلى 11

ونزعاته لكن يجب أن نعترف أنّها لا تخلو من بعض الصحّة، فقد دعا طه حسين إلى أخذ كل شيء من الحضارة الغربية خيرها وشرّها، حلوها ومرّها، محامدها ومساوئها[6]، كما دلّت المجادلات الصاخبة والمظاهرات وردود الفعل العنيفة في مصر وبعض البلدان العربيـة والمحاكمات التي لقيتها بعض مؤلفات طه حسين على ما فيها من تحدّ صريح وتمرّد على الانماط المعروفة وتجديد ثوري ومحاولة لقلب الأوضاع الفكريّة التقليدية.

عندما اطلعت على كتاب «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» في طبعته الثانية[7] وأنا أعد أطروحة دكتوراه الدولة عن الحياة الأدبية بتونس في العهد الحفصي تبيّن لي أنّ هذا العمل سريع، وأنّ المؤلّف لم يطّلع الاطّلاع الكافي على حياة ابن خلدون من خلال مصادر غير كتاب «التعريف» لابن خلدون. كما أنّه لم يدرس بالمرّة عصر ابن خلدون وما اتسمت به بيئته من ازدهار ثقافي وعلمي، لذلك نجد ثغرات كثيرة في الكتاب وتشويها حقيقيا لمسيرة ابن خلدون الأخلاقية والفكريّة. وقد سمحت لي هذه الندوة[8] بتقديم هذه المساهمة لبيان قراءة طه حسين لحياة ابن خلدون وكتابه «المقدّمة» والكشف عمّا في هذه القراءة من أخطاء لا سيما وأنّ كثيرا من تآليف طه حسين قد وضعت على محك النقد وأنزلت منزلتها الحقيقية من حيث محتواها ومنهجها وخصائصها العلمية والفكريّة والأدبية.

---

6) مستقبل الثقافة في مصر : ج 1 ص 45 عن كتاب الاسطنبولي ص 15

7) ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين عن دار الكتاب اللبناني، المجلّد الثامن بعنوان : علم الاجتماع بيروت : د ت مع تأليفين آخرين لطه حسين لها قادة الفكر نظام الاثنين والطبعة الأولى نافذة من سنوات كثيرة ولم نطلع عليها

8) الندوة الخاصة بمئوية خير الدين ومحمد بيرم الخامس وطه حسين نظمها المركز الجهوي للتوثيق التربوي بصفاقس التابع للمعهد القومي لعلوم التربية يومي 4 و5 ماي 1990 بنزل سيفاكس بصفاقس.

يحتوي كتاب طه حسين في طبعته الثانية على 167 صفحة ويشتمل على مقدمة وتسعة فصول خصص المؤلف الفصل الأوّل لحياة ابن خلدون وأخلاقه وكتابه «المقدّمة» في 34 صفحة، والفصول الباقية تتعلّق بفهم ابن خلدون للتاريخ ومنهجه التاريخي وفهمه للمجتمع ودراسته للظواهر الاجتماعية مثل الحياة البدويّة والحياة الحضريّة ثمّ مؤسسة الخلافة وشروطها وتحولها إلى الملك والخواص العامة لحياة الحضر وأسباب الحضارة ثمّ وسائل الكسب ووجوه المعاش.

أمّا المقدّمة فقد بينت اتجاه طه حسين في الدراسة في اعتبار ابن خلدون شخصية «قد لا يجب أن نصفها بالعبقرية» وأنّه «عقليّة عمليّة لم تمكنه حياته الديبلوماسية التي امتزجت أيما امتزاج بالدّسائس والمصاعب السياسية من أن يطيل التأمّل في نفسه أو في الحياة الأخرى[9]»

كما أنّ طه حسين بيّن ما يدين به لبعض الأساتذة الفرنسيين من المستشرقين في قيامه بهذا العمل خاصة السيد كازانوفا أستاذ اللغة والآداب العربيّة بالسربون[10]، واعتذر الكاتب عن أسلوبه الفرنسي «إذا ما بدأ بلا ريب في كثير من المواضيع ركيكا أو خاطئا» قائلا : «فما كنت إلا غريبا وأعمى»[11].

أمّا الخاتمة فقد خصصها طه حسين للتنويه بمصر والأمّة المصريّة والعبقريّة المصريّة منهيا بالقول إنّ مصر نامت وتوقفت الحركة العقلية بها بمفعول تغلّب الجنس التركي عليها، وأنّها «لم تستيقظ إلّا

---

9) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 9

10) ن م ص 11

11) ن م ص 11

بتأثير الحملة البونابرتية المبارك (كذا) فنهضت واحتكّت بالأوروبيين الذين غدوا أساتذتها». ويمضي فيقول : «وإنّي أعتقد بمنتهى اليقين أنّ تأثير أوروبا وفى مقدّمتها فرنسا سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين[12]». إنّ كتاب طه حسين عن ابن خلدون لم يثر سوى دراستين منهجيتين عنه، الأولى بقلم رائد القوميّة العربيّة ساطع الحصري في كتاب «دراسات عن مقدّمة ابن خلدون»[13] والثانية لأبي القاسم محمد كرو في كتابه «العرب وابن خلدون»[14].

إنّ جلّ المآخذ على طه حسين مركّزة على ما جاء في الفصل الأوّل عن حياة ابن خلدون، فقد يسمح طه حسين لنفسه أن يستنتج استنتاجات مغلوطة، ولم تكن أمامه جميع المعطيات الموضوعية والتاريخيّة عن صاحب «المقدّمة». أمّا الفصول الموالية فيمكن اعتبارها قد تجاوزتها الدراسات، إذ أنّها أعدّت سنة 1917 وقد صدرت منذ النصف الثاني من القرن العشرين دراسات مهمّة عن فكر ابن خلدون واتجاهاته ونظرياته السياسية والاجتماعية، والمؤسف أن دراسة طه حسين قد بقيت طيلة النصف الأوّل من هذا القرن المرجع الوحيد عن النظريات الاجتماعية الخلدونية بما فيها من أخطاء وتحيّز، ولقد كان صاحبها مدفوعا بروح انتقاد عنيفة إلى درجة أن حملته إلى نقد بعض العلماء الغربيين الذين بهرتهم طرافة ابن خلدون وجعلتهم يرون فيه فيلسوفا حديثا[15] فانبرى طه حسين متهجّما عليهم معترضا عليهم داحضا أفكارهم قائلا بشدّة : «كلّا! إنّ ابن خلدون لم يجعل من

---

12) ن م ص 166

13) ط موسعة، بيروت د ت انظ ص 552 - 592

14) دار المغرب العربي، ط 4 تونس ــ بيروت 1988 وصدرت الطبعة الأولى في تونس في سلسلة كتاب البحث سنة 1956

15) ساطع الحصري دراسات ص 562

التاريخ علما، كما أنّ القول بأنّ المقدّمة باكورة علم الاجتماع وأنّ ابن خلدون عالم اجتماعي هو قول مبالغ فيه[16]». وقد اضطلع ساطع الحصري بالردّ على طه حسين بكلّ موضوعية ومنهجيّة مدليا بالحجة تلو الحجة ليقيم الدليل على أنّ آراء طه حسين غير صائبة وأنّ «المقدمة» محاولة صريحة لبحث الوقائع التاريخية بحثا علميّا، وأن ابن خلدون قد سار على طريقة علميّة بالوسائل التي اهتدى إليها وفي الساحة التي لاحظها ولم يظل بعيدا عن الطرق العلميّة[17] إذ بيّن العلل والأسباب التي تؤدي إلى حدوث وقائع التّاريخ وبيّن وجود قوانين عامة تشمل الأمم المختلفة في جميع الأقطار والأعصار[18].

لقد استطاع ساطع الحصري أن يردّ على طه حسين ويناقشه في آرائه عن فنّ التّاريخ ودراسة ابن خلدون للمجتمع البشري وأثار قضايا عدّة دافع فيها عن ابن خلدون وصحح كثيرا من المفاهيم التي وردت مخطئة في الكتاب وناقش خاصّة ما جاء في دراسة طه حسين عن نواح أخرى خاصّة اتّهام أخلاق ابن خلدون تهما قاسية وشرسة منها أنّ ابن خلدون كاذب فيما يرويه عن سيرته العلميّة فيزعم طه حسين مثلا أنّ ابن خلدون لم يعرف من بعض الكتب التي ذكرها إلّا أسماءها ولا يذكرها إلّا بقصد التفاخر والتباهي «لكي لا يبدو أقلّ شأنا من منافسيه أساتذة الأزهر» (كذا)، ويضرب مثلين لذلك : أنّ ابن خلدون يقول بأنّه قرأ كتابين : مختصر ابن الحاجب في الفقه وكتاب الأغاني للأصبهاني، ويزعم طه حسنين أنّ كتاب ابن الحاجب

---

16) ن م

17) ن م ص 567 و565 (18) ن م

18) ن م

ليس في الفقه وإنّما في الأصول أمّا كتاب الأغاني فيستحيل الحصول على نسخة منه في تونس في شباب ابن خلدون.

وبيّن الحصري أنّ لابن الحاجب كتابين أحدهما في الفقه والآخر في الأصول ذكرهما ابن خلدون في بابي الفقه والأصول وفصّل القول فيهما[19]، أمّا عن كتاب الأغاني فقد ذكره ابن خلدون في ثلاثة مواضع ونوّه به. وبيّن الحصري أنّ الكتاب كان جمّ الانتشار في المشرق والمغرب لذلك توسّع ابن خلدون في وصفه. وإنّما الخطأ كون طه حسين اعتمد على الترجمة الفرنسية للمقدمة، ولم يفهم المترجم النص الأصلي، فحرّف المعنى ولو اعتمد طه حسين على النص العربي لما وقع في الزلل.

وسجل الحصري غرابة بعض ما ورد في دراسة طه حسين لا سيّما شكّه في نسب ابن خلدون من غير أي استناد علمي بينما يؤكد صاحب «المقدّمة» على نسبه العربي المنتمي إلى حضرموت وجعل هذا الشك دارسين آخرين يذهبون مذهب طه حسين فيعتقد عبد الله عنان مثلا أنّ نسب ابن خلدون بربري ويفسّر بهذه النسبة هجوم المؤرخ التونسي على العرب[20].

ويستنتج ساطع الحصري أنّ دراسة طه حسين عن ابن خلدون تتّسم بعدم التعمّق في درس المقدّمة وعدم الحياد الموضوعي وعدم ملاحظة تطوّرات علم الاجتماع[21]، ويتهجّم بدوره على طه حسين

19) ن م ص 583 - 584 ويقول كرو في معرض هذه النقطة هل كان ابن خلدون يستطيع أن يقف من الامام ابن عرفة موقف الخصومة والندّ لو كان فعلا كما يصفه طه حسين من الضحالة في علمي الفقه والأصول (العرب وابن خلدون : ص) ويذكر كرو بعض تلامذه ابن خلدون المصريين في الفقه ويذكر بأنّ ابن خلدون كان يدرس الفقه بمدارس القاهرة.

20) ساطع الحصري : الكاتب المذكور ص 553

21) ن.م ص 575

ويعتبر تفكيره تفكيرا سفسطائيا لا يلمّ بجميع المعطيات[22] وأنّه يتجاوز الحقّ كثيرا ويعزو إلى ابن خلدون آراء لم يقل بها أبدا وخططا لم يسلكها قطعا وأنّه يتباعد عن الحقيقة تباعدا كليّا[23].

أمّا عمل أبي القاسم محمد كرو فهو عمل متمّم لرائد القوميّة العربيّة، وقد أهداه كتابه بعد أن اعتمد على عمله وتجاوزه بملاحظات وتدقيقات. فقد استعرض كرو بعض مواطن الطعن في سيرة ابن خلدون بلغت أربعة عشر مطعنا أوردها. وحاول أن يدحضها مركّزا خاصة على ما يتصل بكلمة عرب مقيما الدليل على مدى «تهوّر» طه حسين في هذا الكتاب وعدم اتزانه واندفاعه إلى تجريح بعض أعلام من تراث الأمّة ومفاخرها الرائعة بدون سبب علمي أو مبرّر أخلاقي[24].

ولاحظ الأستاذ كرو أنّ طه حسين طعن في أخلاق ابن خلدون مرات عديدة وفي جوانب كثيرة من سلوكه، إذ وصفه بالاثرة والأنانية وحبّ الذات والخيانة والطمع اللامحدود وسلوك كلّ الوسائل لتحقيق رغباته بدون اعتبار لعائلته أو قراءة حساب لها، وبأنّه حين غرقت زوجته وأولاده لم تبدو منه أيّ بادرة حزن عميق[25].

ويلاحظ كرو أنّ طه حسين يعتمد على كلام غير موجود أصلا في النص الاصلى إذ يكتفي بالترجمة الفرنسيّة المخطئة. أمّا نص ابن خلدون فيراه كرو نصا واضحا يصوّر ما أصاب ابن خلدون من حزن وألم لغرق أهله وصل به الى الجزع وشجعه على ترك منصب القضاء

22) ن م ص 565

23) ن م ص 568

24) العرب وابن خلدون ص 51

25) ن م ص 46

الذي كان يشغله وحمله على الركون إلى الوحدة والبعد عن الناس والانقطاع فقط إلى العلم ثمّ حمله على الحج بعد ذلك[26]. وصوّر كرو قوّة نفس ابن خلدون وصلابتها أمام الأحداث إلى درجة أنّه لم يشرح لنا بتفصيل ماجريات الحادثة إلّا أنّ من أهمّ ما جاء في كتاب كرو ملاحظته نزعة طه حسين الاقليمية الضيقة وتعصبّه لمصر والتنكّر للحقائق العلميّة خاصّة حينما يستنقص تونس وبلاد المغرب العربي وما تلقاه ابن خلدون في تونس من تربية وتعلم وثقافة. أمّا عن مسألة كلمة «عرب» ودلالاتها في «المقدّمة» فقد بيّن أنّ طه حسين كان أوّل من اتّهم ابن خلدون بالشعوبيّة وأوّل من فسّر كلمة «عرب» تفسيرا مخطئا معتمدا على الترجمة الفرنسيّة التي قابلت كلمة عرب بالقبائل أي الأعراب. وممّا يأسف له كرو أنّ عددا كبيرا من الكتّاب العرب قد انتهجوا نهج طه حسين في هذا الموضوع وجروا مجراه خاصة حينما يرى أنّ ابن خلدون يزدري العرب لأنّه ـــ حسب رأيه ـــ «عاش في ظلّ الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا إفريقيا الشماليّة في القرن الخامس في حين أنّ ابن خلدون[27]، لا يتحامل على العرب بل يرى عداء البدو من العرب والبربر على السواء للحياة المدنيّة والعمران[28]».

بعد أن قرأت دراستي ساطع الحصري وأبي القاسم محمد كرو لكتاب طه حسين تبيّنت لي مواطن أخرى في الكتاب تهمّ خاصّة الحياة الفكريّة والأدبيّة بتونس في عهد ابن خلدون لم يتناولها الباحثان بالدرس، كما أنّ هنالك حججا أخرى من الممكن إضافتها لحجج الباحثين تدحض تهم طه حسين لشخص ابن خلدون من حيث سيرته

---

26) ن م ص 62

27) ن م ص 65

28) قول لعمر فروخ استشهد به كرو : ص 65

الأخلاقية والعلميّة إذ تصوّره في أرذل صورة من السلوك الأخلاقي . يقول مبالغا في خدش شخصية ابن خلدون الدينية والأخلاقية : «لم يذكر التاريخ الاسلامي قط كاتبا أشدّ إكبارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمته، مضحيا بالدين والأخلاق في سبيل أطماعه الضخمة»[29]، ونحن في الحقيقة لا نعلم لابن خلدون إلّا أطماعا علميّة سهر على إنجازها بتأليفه للمقدّمة وتصدره للتدريس في مدارس القاهرة الملوكية وتوليه القضاء بمصر مرات عديدة.

والملاحظ أنّنا نجد تضاربا في الأفكار وتناقضا من صفحة إلى أخرى في كتاب «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، فتارة يشكّك في قيمة أفكار ابن خلدون وأخرى يعلن «أنّ طرافة ابن خلدون تعظم جدا حينما يتكلّم في المسائل السياسيّة ورأينا أنّه ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الأخلاق والكلام والفقه بعد أن كانت إلى عهده ممتزجة بها وفي أنّه جعل منها مادة معينة تصلح لأن تكون علما»[30].

وسنركّز ردودنا على ثلاثة محاور :

1 — تكوّن ابن خلدون العلمي.

2 — علاقته بسلاطين تونس ومصر وبوطنه تونس.

3 — أسلوبه.

1 — تكوّن ابن خلدون العلمي

يقول طه حسين : «ومهما يكن الأمر فإنّ التربيّة التي تلقاها ابن خلدون في حداثته وصباه لم تكن خارقة ولم تتعدّ في مجموعها ما

29) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 29

30) في مستهلّ الفصل السادس من نفس الكتاب

عهد الشباب قبل أن يهاجر إلى المغرب كتب في المنطق والحساب والتصوّف وتلاخيص عديدة لمؤلفات ابن رشد والرازي[33]، ألّف قبل أن يستقر بالقاهرة فصوله في «المقدّمة» عن الفلسفة والتصوّف وعن فلسفة علم الاجتماع والتعاون البشري وما يحتاجه الناس من وازع ديني يتمثّل في الخلافة ووازع دنيوي يتمثّل في الملك العضوض.

ويقول طه حسين في مكان آخر : «مقدّمة ابن خلدون ومؤلفه التاريخي يشهدان بأنّه كان لمؤلفهما من سعة المعرفة ورسوخها ما لم يحصله في دراسته الأولى، فإنّ ذلك يرجع إلى أسفاره إلى المكاتب العديدة التي بحث فيها في مراكش وغرناطة والقاهرة ودمشق»[34]، ومن الثابت أنّ ابن خلدون قد تبلورت شخصيته وهو في سنّ العشرين حين دعي للاضطلاع بمهمّة خطّة علميّة في الدولة الحفصيّة وهي خطّة كاتب علامة للسلطان ابراهيم الحفصي، وقد سجّل ابن خلدون بنفسه أنّه تكوّن بتونس وصوّر لنا البيئة العلميّة التي نشأ فيها وما أخذه من كتب مهمّة عن خيرة الأساتذة، وسجّل أنّه ألّف المقدّمة قبل أن يذهب إلى القاهرة أو دمشق وأنّ فكره نضج في بلاد المغرب وكتب أولى مؤلفاته في المنطق والفلسفة والتاريخ والأدب وهو شاب يافع.

أمّا التهمة الخطيرة التي اتهم بها طه حسين ابن خلدون فهي أنّه لم يكن يحب وطنه تونس، هذا البلد الذي حنّ إليه غائبا وفارقه متأسفا عليه وطالما عبّر عن شعور الغريب في كتابه «التعريف» حينما يكون بعيدا عنه.

---

33) انظر : عبد الرحمان بدوي : مؤلفات ابن خلدون، الدار العربيّة للكتاب تونس 1979 ص | 33 ا - 67

34) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 17

يتلقاه اليوم فتيان الأزهر، على أنّه يقال إنّها كانت عظيمة جدا بالقياس إلى مستوى التربية في وطنه»[31]، تونس في عهد ابن خلدون، وماذا يعرف عن البيئة التي احتضنت ابن خلدون في دراسته وصباه، هذه البيئة الخصبة التي كان التعليم بها مزدهرا أيّما ازدهار من حيث المحتوى والمناهج. فقد درس صاحب « المقدّمة» على أحسن الأساتذة في عصره بتونس، تونسيين وأندلسيين ووافدين من المغرب في حملة أبي الحسن المريني، وكان يتردّد في شبابه على مجالس الأدباء والعلماء التي كانت تعقد في الحاضرة التونسيّة في المساجد وقصور الأمراء والعلماء، وكانت الطريقة التعليميّة التونسيّة مناهج ومحتوى من أحسن الطرق التعليميّة إذ استفادت هذه المناهج من أحسن الطرق التي كان، متّبعة بالقيروان والمشرق والاندلس[32]، وقد ورثت تونس الأساليب التعليميّة التي كانت معتمدة بالقيروان منذ عهد سحنون، ولم تقتصر الطريقة على إلقاء الدّروس فحسب بل نجد مبادئها معتمدة في التأليف وتقتضي عدم الاكتفاء بالاجترار وإعادة النتائج السابقة بل تتطلّب التعمّق في الموضوع وإيضاح النقاط الغامضة وإثارة المشاكل الجديدة، وكان الأساتذة يحثّون الطلبة على تلقي العلوم مع استعمال الفكر وعدم الاكتفاء بالحفظ والنقل، وإنّ المطلوب منهم الغوص في أعماق المسائل وتأليف الأشتات والاتيان بالجديد. وهذه هي الطريقة التي ولدت ابن خلدون وأمثاله الدين درسناهم في أطروحتنا.

ويقول طه حسين، «إنّ معلومات ابن خلدون لم تنضج إلّا فيما بعد خاصة في السنوات الاثنتي عشرة التي قضاها بالقاهرة». وفي هذا القول تجنّ على وطن ابن خلدون فقد كان من تآليف ابن خلدون منذ

31) ن م ص 15

32) بسطنا القول في هذه المناهج وعن هذه البيئة العلميّة في أطروحتنا عن الحياة الأدبيّة بتونس في العهد الحفصي وهي تحت الطبع.

يقول طه حسين «وإذا كان ابن خلدون شديد الحبّ لنفسه فالظاهر أنّه لم يعرف وطنا ولا أسرة فالوطن في نظره هو حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار، لم يتأثر من زيارته لاشبيلية موطن أجداده، ولم يغادر مقام عزلته ليعود إلى تونس مسقط رأسه إلّا ليطالع في مكاتبها، وقد غادر تونس إلى مصر دون أسف»[35].

ومن قرأ كتاب «التعريف» يدرك مدى تعلّق ابن خلدون بوطنه وحنينه إليه يقول مثلا : «فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس والرحلة إلى تونس حيث قرار أبائي ومساكنهم وآثارهم وقبورهم، فبادرت إلى خطاب السلطان بالفيئة إلى طاعته والمراجعة... فكان الخفوف للرحلة»[36]، ويقول حينما غادر تونس مرغما بسبب الدسائس والمؤامرات على حياته : «فتطارحت على السلطان وتوسّلت إليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي فأذن لي في ذلك، وخرجت إلى المرسى، والناس متسائلون على أثري من أعيان الدولة والبلد وطلبة العلم، فودّعتهم وركبت البحر منتصف شعبان من السنة، وقوّضت عنهم...»[37]، أليس ابن خلدون دوما غريبا وهو بعيد عن موطنه، نجد أبياتا كثيرة من قصائده تصف حاله[38].

هل غير بابك للغريب مؤمّل
أو عن جنابك للأماني معدل

وهي أبيات تكشف عن حال الغريب بتعبير دامع ونفس معذبة.

---

35) ن م ص 28

36) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا تحقيق محمد تاويت الطنحي، مصر 1951، ص 245

37) ن م ص 245

38) من قصيدة في مدح ابن العباس أحمد الحفصي انظر : ن م ص 233 وانظر قصيدة أخرى ص 262 - 268 وأولها في الشرق والحنين.

2 ــ علاقة ابن خلدون بسلاطين بني حفص والقاهرة :

يقول طه حسين : «ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دورا سياسيا في بلاط مصر، إذ لم يكن باستطاعته ذلك، وقد قضى أعواما طويلة في إفريقيّة قام خلالها بمهام سياسية في دول نصف متحضّرة (كذا)... ذلك أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ إلى الدّهاء والعنف مثل القبائل البربريّة بل كانا يقومان على دعائم متينة...»[39].

يتحدّث طه حسين عن دول شمال إفريقيا في عهد ابن خلدون على أنّها دول نصف متحضّرة، ولقد صدرت دراسات عديدة بالعربية والفرنسية عن مدى ما وصلته الحضارة في المغرب العربي في العهد الحفصي بتونس وعهد الموحدين وبني مرين بالمغرب الأقصى، وقد ازدهرت الحياة في أمم افريقيا الشمالية من جميع النواحي اقتصاديا وثقافيا وأدبيا وعلميّا، وبلغت الحضارة درجة قصوى من النضج بما ورثته خاصة من حضارة الأندلس، وقد وفد من الأندلس إلى مدن شمال إفريقيا عدد كبير من العلماء والأدباء وأصحاب الصناعات الماهرين وحدث تمازج سكاني وعلمي وأدبي بين بلدان المغرب والأندلس في عهد المرابطين ثمّ عهد الموحدين.

وهكذا يتحدّث طه حسين عن دول المغرب العربي عن جهل أو تجاهل لما بلغته الحضارة في هذه البلدان.

ونتسائل كذلك عن أي دور سياسي يريد ابن خلدون أن يقوم به في مصر بعد أن كره السياسة ورغب في العزلة والهروب من الأجواء السياسيّة. ونلاحظ أنّ ابن خلدون لم يتولّ جلّ المناصب التي تولّاها

39) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 20 - 21

في بلدان المغرب العربي إلّا بطلب من الأمراء والسلاطين فكان دوما يستدعى إلى المناصب وكم رغب في التخلّص منها عبثا وقد فرّ لقلعة إبن سلامة وإلتجأ إليها هربا من الخطط السياسية إذا لا يخرج كلّ مرّة من أيّ خطّة تولّاها إلّا بمرارة.

ويقول طه حسين موهما بأنّ سلاطين تونس كانوا يخشون ابن خلدون : «وما كان السلطان المصري يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس، لأنّه لم يكن يستطيع أن يكدّر سكينة مصر» (كذا)[40].

صور طه حسين ابن خلدون رجلا خطيرا يريد أن يلحق الأذى بأيّ بلد يحلّ به، طالما آذى البلاد المغربية التي تولى فيها وظائف سياسة عليا فكيف نفسّر إذن تولية ابن خلدون القضاء بالقاهرة أكثر من ست مرات ونقول : ان ابن خلدون لم يلحق إلا الخير بمصر، ونتساءل من هم سلاطين تونس الذين كانوا يخشون ابن خلدون، إنّه تعامل فقط مع سلطانين اثنين خدمهما وهما أبو اسحاق ابراهيم وأبو العباس أحمد الذي أكرمه وأحلّه المكانة الرفيعة... ويتناقض طه حسين بعد قليل حينما يلاحظ أنّ ابن خلدون قد نجح في توطيد العلاقات السياسية بين سلطان مصر من جهة وسلاطين إفريقية من جهة أخرى بما كان يسديه من نصائح إلى السلطان وما يثيره من مراسلات بين مصر وبلدان المغرب[41].

3 ــ الأسلوب

لا نطيل عن موقف طه حسين من أسلوب ابن خلدون فقد وصفه بالاضمحلال والتكلّف والغلط والخلط والأغلاط النحويّة

---

40) ن م ص 24

41) ن م ص 23

وبضعف أسلوب كتابي خاص به بالرغم من أنّه اشتهر ذلك في القرن الأخير بمصر وسوريا شهرة حملت الاستاذ هويار أن يعتبر مؤلفه نموذجا للأسلوب الحسن، فأسلوبه كمعاصريه أسلوب مضمحلّ جدّا، تكثر فيه العبارات المسجّعة والاستعارات والمقارنات التي يكثر فيها التكلّف والأغلاط في استعمال الكلمات، والخلط بين صحيح الألفاظ وعاميها بل توجد فيه أغلاط نحوية، لم يكن لديه من قوّة التعبير ما يتّفق وقوّة التفكير إلخ...[42].

وينتقد طه حسين رواج نشر ابن خلدون وإعجاب الأدباء به في عصر طه حسين، ولا أدري كيف ينتقد أسلوب ابن خلدون وهو لم يتمرّس بنثره في «المقدّمة» ولا في «التعريف» وقد اعتمدهما في الترجمة الفرنسيّة. إلّا أنّ طه حسين يبدو لنا متناقضا حين يصف في الفقرة الموالية لغة ابن خلدون مخالفة للغة ذلك العصر تمام المخالفة [43] ويرى «أنّ المقدّمة بدأت تفقد هيبتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لأنّ التقدّم في نشر الاداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسيّة والانجلزية قد دفعا الذوق الأدبي إلى وجهة أخرى»[44]. ويختم فصله عن الأسلوب بتقريره أن ابن خلدون لم يبق أستاذا لكتاب اليوم وأن الجاحظ وكتاب القرون الأربعة الأولى من الهجرة قد حلّوا مكانه ومكان معاصريه.

هكذا يبدو من خلال كتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحامل طه حسين على صاحب «المقدّمة» و«إجحاف» عظيم له. وأحكام خطيرة على شخص ابن خلدون ووطنه والبيئة التي عاش فيها

42) 32

43) ن م ص 33

44) ن م

والتربية التي تلقاها فيها، والتآليف التي صنّفها وابتدعها. ويبدو كذلك في هذا الكتاب تعميم كثير وتحريف ملحوظ وبعد عن الحقيقة العلمية كشفنا عنها في هذه الدراسة. ويمكن اعتبار عداء طه حسين لابن خلدون، وهو الغريب المهاجر عن وطنه في مصر والذي أصيب في ماله وعائلته وبنيه، مواصلة لعداء بعض علماء مصر في القديم من معاصريه ضدّه نذكر منهم خاصة ابن حجر العسقلاني في «رفع الأصر» وجمال الدين البشيتي، إلّا أنّنا نجد بعض العلماء من مصر ينصفونه ويحمدون سيرته مثل ابن تغري بردي[45] لذلك تنبغي قراءة كتاب طه حسين عن ابن خلدون بكل حذر، وليت طبعته لم تعد لما فيه من أخطاء وأخطار وتسرّع في الحكم وعدم تعمّق في البحث.

45) انظر : عبد الرحمان بدوي: نفس المرجع، مجموعة النصوص التي ألفها معاصرو ابن خلدون عنه

المصادر والمراجع

ـــ ابن الأحمر (إسماعيل الأندلسي) : نثير الجمان في شعر من نظمني وإيّاه الزّمان : كتاب نشر تحت عنوان «اعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن» تحقيق وتقديم د. محمد رضوان الداية، بيروت 1976 .

ـــ ابن الأزرق (محمد الاندلسي) : بدائع السلك في طبائع الملك : تحقيق د. محمد بن عبد الكريم، الدّار العربيّة للكتاب، تونس د.ت.

ـــ أومليل (علي) : الخطاب التّاريخي، دراسة لمنهجيّة ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 1985 .

ـــ باتسيفا (سفيتلانا) : العمران البشري في مقدّمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدّار العربية للكتاب، تونس 1978 .

ـــ بانبيلة (حسين عبد الله) : ابن خلدون وتراثه التّربوي، دار الكتاب العربي، بيروت 1984 .

ـــ بدوي (عبد الرحمان) : مؤلّفات ابن خلدون، الدّار العربيّة للكتاب، تونس 1979 .

ـــ بوتول (غاستون) : ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1955

ـــ الجابري (محمد عابد) : فكر ابن خلدون : العصبيّة والدّولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التّاريخ الاسلامي، دار الطليعة، بيروت 1982 ، الطبعة الثالثة.

ـــ الحاجري (محمد طه) : ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السّياسة، بيروت 1980.

ـــ الحبابي (محمد العزيز) : ابن خلدون معاصرا، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة، بيروت 1984 .

ـــ حسين (طه) : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : ضمن المؤلّفات الكاملة، ضمن المجلد 8 ، بيروت د.ت.

ـــ الحصري (ساطع) : دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، طبعة موسّعة، دار الكتاب العربي، بيروت د.ت (وطبع ببيروت 1943).

ـــ ربيع (محمد محمود) : النّظريّة السّياسية لابن خلدون، دراسة مقارنة في النظريّات الاسلامية والفكر السياسي الاسلامي، دار الهناء للطباعة 1981 .

ـــ الزّركشي (محمد بن ابراهيم) : تاريخ الدّولتين الموحّدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس 1966.

ـــ زكريا (ميشال) : الملكة اللّسانية في مقدّمة ابن خلدون، دراسة ألسنية، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنشر والتّوزيع، بيروت 1986 .

ـــ السّاعاتي (حسن) : علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت 1981 .

ـــ سليمان (فتحية حسن) : مذاهب في التّربية، بحث في المذهب التّربوي عند ابن مكتبة ابن خلدون، مكتبة نهضة مصر، د.ت.

ـــ شريط (عبد الله) : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدّار العربيّة للكتاب والمؤسسة الوطنيّة للكتاب، تونس ـــ الجزائر 1984 .

ـــ الشكعة (مصطفى) : الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدّار المصرية اللبنانية، الطبعة الثانية، القاهرة 1988 .

ـــ عبد السّلام (أحمد) : ابن خلدون والعدل، الدّار التونسية للنشر، تونس 1989 .

ـــ عبد السلام (احمد) : دراسات في مصالح السّياسة عند العرب، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978 .

ـــ عبد المولى (محمود) : ابن خلدون وعلوم المجتمع، الدّار العربية للكتاب، تونس 1976 .

ـــ عبد الوهاب (حسن حسني) : مجمل تاريخ الأدب التّونسي، مكتبة المنار، تونس 1968 .

ـــ العظمة (عزيز) : ابن خلدون وتاريخيّته، دار الطليعة، بيروت، 1987 .

ـــ ابن عمّار (الصغير) : التّفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، د.ت.

ـــ عنان (محمد عبد الله) : ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، الطبعة الثالثة، القاهرة 1965.

ـــ قربان (ملحم) : خلدونيات : عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، في ثلاثة أجزاء :

1 ـــ قوانين خلدونية : بيروت 1984 .

2 ـــ السّياسة العمرانية : بيروت 1984 .

3 ـــ نظريّة المعرفة في مقدّمة ابن خلدون : بيروت 1985 .

ـــ الكردي (محمد السعيد) : ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس 1984 .

ـــ لاكوست (ايف) : العلّامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982 .

ـــ مغربي (عبد الغني) : الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس ـــ الجزائر 1987 .

ـــ المقّرى (احمد التلمساني) : أزهار الرّياض في أخبار عياض : الجزء الأول، القاهرة 1939.

ـــ المقّري (أحمد التلمشاني) : نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، 8 آجزاء، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968.

ـــ نصّار (ناصيف) : الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1985 .

ـــ النّعيمي (عبد الله الأمين) : المناهج وطرق التّعليم عند القابسي وابن خلدون، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس 1980.

— النّيفر (محمد): عنوان الأريب عمّن نشأ بالمملكة التّونسية من عالم أديب، الجزء الأول، تونس 1351.

— الوردي (علي) : منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيّته، معهد الدّراسات العربيّة العالية، القاهرة 1962.

مراجع بالفرنسية

— ABDESSALEM Ahmed : Ibn Khaldoun et ses lecteurs, P.U.F. Paris 1983.

— BRUNSCHBIG Robert : La Berberie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe. siècle, 2 t. Librairie Adrien-Maison neuve, Paris 1982.

— GAUTIER (E.F.) : Le passé de l'Afrique du Nord, petite bibliothèque Payot, Paris 1952.

— IBN KHALDOUN : Le voyage d'Occident et d'Orient, traduit par A. Cheddadi, ed. Sindbad, Paris 1980.

— LACOSTE Yves : Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Paris 1986.

— SURDON Georges & BERCHER Léon : Recueil de textes de Sociologie et de Droit public musulman contenus dans les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, Alger 1951.

— TALBI Mohamed : Ibn Khaldoun et l'histoire, Tunis 1973.

منتخبات من المقدّمة

في فن التاريخ

أما بعد، فان فنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والاجيال وتشدّ إليه الرّكائب والرّحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهّال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيّام والدّول، والسّوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، وآتسع للدول فيها النّطاق والمجال، وعمّروا الأرض حتّى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق.

وإنّ فحول المؤرّخين في الاسلام قد استوعبوا أخبار الايّام وجمعوها، وسطّروها في صفحات الدّفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفّلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وآبتدعوها، وزخارف من الرّوايات المضعفة لفّقوها ووضعوها، وآقتفى تلك الآثار الكثير ممّن بعدهم واتّبعوها، وأدّوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتّحقيق قليل، وطرف التّنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتّقليد عريق في الآدميّين وسليل، والتّطفّل على الفنون عريض

طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحقّ لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النّظر شيطانه، والنّاقل إنّما هو يُمْلي وينقل، والبصيرة تنقد الصّحيح إذا تمقّل، والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل.

هذا وقد دوّن النّاس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدّول في العالم وسطّروا، والذين ذهبوا بفضل الشّهرة والامامة المعتبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخّرة. هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، ولا حركات العوامل، مثل ابن اسحاق والطّبريّ وآبن الكلبيّ ومحمّد بن عمر الواقديّ وسيف بن عمر الأسدي وغيرهم من المشاهير، المتميّزين عن الجماهير، وإن كان في كتب المسعوديّ والواقديّ من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات، ومشهور بين الحفظة الثّقات، إلّا أن الكافّة اختصتهم بقبول أخبارهم، واقتفاء سننهم في التّصنيف وآتّباع آثارهم، والنّاقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو آعتبارهم.

فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الاخبار، وتحمل عليها الرّوايات والآثار، ثمّ إنّ أكثر التّواريخ لهؤلاء عامّة المناهج والمسالك، لعموم الدّولتين صدر الاسلام في الآفاق والممالك، وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمتارك، ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملّة من الدّول والأمم، والأمر العمم، كالمسعوديّ ومن نحا منحاه وجاء من بعدهم من عدل عن الاطلاق إلى التّقييد، ووقف في العموم والاحاطة عن الشّأو البعيد، فقيّد شوارد عصره، واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على تاريخ دولته ومصره، كما فعل أبو حيّان مؤرّخ الأندلس والدّولة الأمويّة بها وابن الرقيق مؤرّخ إفريقيّة والدّولة الّتي كانت بالقيروان ثمّ لم يأت من بعد هؤلاء إلّا مقلّد، وبليد الطّبع والعقل أو متبلّد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عمّا أحالته

الأيّام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال، فيجلبون الأخبار عن الدّول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صورا قد تجرّدت عن موادّها، وصفاحا آنتضيت من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها، إنّما هي حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تحقّقت فصولها، يكرّرون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتّباعا لمن عني من المتقدّمين بشأنها، ويغفلون أمر الأجيال النّاشئة في ديوانها، بما أعوز عليهم من ترجمانها، فتستعجم صحفهم عن بيانها، ثمّ إذا تعرّضوا لذكر الدّولة نسقوا أخبارها نسقا، محافظين على نقلها وهما أو صدقا، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السّبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علّة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلّعا بعد إلى افتقاد أحوال مبادىء الدّول ومراتبها، مفتّشا عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثا عن المقنع في تباينها أو تناسبها، حسبما نذكر ذلك كلّه في مقدمة الكتاب ثمّ جاء آخرون بإفراط الاختصار وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة عن الأنساب والاخبار، موضوعة عليها أعداد أيّامهم بحروف الغبار، كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل، ومن اقتفى هذا الأثر من الهمل، وليس يعتبر لهؤلاء مقال، ولا يعدّ لهم ثبوت ولا انتقال، لِمَا أذهبوا من الفوائد، وأخلّوا بالمذاهب المعروفة للمؤرّخين والعوائد.

تبويب كتاب العبر

ولمّا طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنّوم، وسمت التّصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السّوم، فأنشأت في التّاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال النّاشئة من الأجيال حجابا، وفصّلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأوّليّة الدّول والعمران عللا وأسبابا، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الأعصار، وملأوا أكناف الضّواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدّول الطوال أو القصار، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربر، إذ هما الجيلان اللّذان عرف بالمغرب مأواهما وطال فيه على الاحقاب مثواهما، حتّى لا يكاد يتصوّر فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميّين سواهما، فهذّبت مناحيه تهذيبا، وقرّبته لأفهام العلماء والخاصّة تقريبا، وسلكت في ترتيبه مسلكا غريبا، وآخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتّمدّن وما يعرض في الاجتماع الانسانيّ من العوارض الذّاتيّة ما يمتّعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدّول من أبوابها، حتّى تنزع من التّقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيّام والأجيال وما بعدك ورتّبته على مقدّمة وثلاثة كتب.

المقدّمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع بمغالط المؤرّخين.

الكتاب الأوّل في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذّاتيّة من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصّنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب.

الكتاب الثّاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدإ الخليقة إلى هذا العهد وفيه من الالماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النّبط والسّريانيّين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والرّوم والتّرك والافرنجة.

الكتاب الثّالث في أخبار البربر ومواليهم من زناتة وذكر أوّليّتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصّة من الملك والدّول ثمّ كانت الرّحلة إلى المشرق لاجتناء أنواره وقضاء الفرض والسّنة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فزدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الدّيار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، وأتبعت بها ما كتبته في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الاجيال من أمم النّواحي، وملوك الأمصار والضّواحي، سالكا سبيل الاختصار والتلخيص، مفتديا بالمرام السّهل من العويص، داخلا من باب الاسباب على العموم إلى الاخبار على الخصوص، فاستوعب أخبار الخليقة استيعابا، وذلّل من الحكم النّافرة صعابا، وأعطى لحوادث الدّول عللا وأسبابا، فأصبح للحكمة صوانا، وللتّاريخ جرابا.

في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرّخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها.

اعلم أنّ فنّ التّأريخ فنّ عزيز المذهب جمّ الفوائد، شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سِيَرِهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتّى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدّين والدّنيا فهو محتاج إلى مآخذ مُتعدّدة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ، وينكبّان به عن المزلّات والمغالط لأنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النّقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشّاهد والحاضر بالذّاهب، فربّما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلّة القدم، والحيد عن جادّة الصدق.

وكثيرا ما وقع للمؤرّخين والمفسّرين وأيمّة النّقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النّقل غثّا أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النّظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيّما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنّة الكذب ومطيّة الهذر، ولا بُدّ من ردّها إلى الأصول، وعرضها على القواعد.

وهذا كما نقل المسعوديُّ وكثير من المؤرّخين في جيوش بني إسرائيل بأنّ موسى عليه السّلام أحصاهم في التّيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السّلاح خاصّة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستّمائة ألف أو يزيدون، ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشّام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش، لكلّ مملكة من الممالك حصّة من الحامية تتّسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عمّا فوقها، تشهد بذلك العوائد المعروفة والاحوال المألوفة.

ثمّ إنّ مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها وبعدها إذا اصطفّت عن مدى البصر مرّتين أو ثلاثا أو أزيد، فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصّفّين؟ وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر والحاضر يشهد لذلك. فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.

ولقد كان ملك الفرس ودولتهم أعظم من ملك بني إسرائيل بكثير يشهد لذلك ما كان من غلب بَخْتَنَصَّر لهم والتهامه بلادهم واستيلائه على أمرهم وتخريب بيت المقدس قاعدة ملّتهم وسلطانهم وهو من بعض عمّال مملكة فارس، يقال إنّه كان مَرْزُبَان المغرب من تخومها وكانت ممالكهم بالعراقين وخراسان وما وراء النّهر والأبواب أوسع من ممالك بني اسرائيل بكثير، ومع ذلك لم تبلغ جيوش الفرس قطّ مثل هذا العدد ولا قريبا منه و أعظم ما كانت جموعهم بالقادسيّة مائة وعشرين ألفا كلّهم متبوع على ما نقله سيف قال : وكانوا في أتباعهم أكثر من مائتي ألف، وعن عائشة والزّهري فإنّ جموع رستم الذين زحف بهم سعد بالقادسيّة إنّما كانوا ستّين ألفا كلّهم متبوع، وأيضا فلو بلغ بنو إسرائيل مثل هذا العدد لاتّسع نطاق ملكهم، وانفسح مدى دولتهم فإنّ العمالات والممالك في الدّول على نسبة

الحامية والقبيل القائمين بها في قلّتها وكثرتها حسبما نبيّن في فصل الممالك من الكتاب الأوّل.

والقوم لم تتّسع ممالكهم إلى غير الأردن وفلسطين من الشّام وبلاد يثرب وخيبر من الحجاز على ما هو المعروف، وأيضا فالذي بين موسى وإسرائيل إنّما هو أربعة آباء على ما ذكره المحقّقون، فإنّه موسى بن عمران بن يصهر بن قاهت (بفتح الهاء وكسرها) بن لاوي (بكسر الواو وفتحها) بن يعقوب وهو إسرائيل الله هكذا نسبه في التّوراة والمدّة بينهما على ما نقله المسعوديّ قال: دخل إسرائيل مصر مع وُلْدِهِ الاسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفسا وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى عليه السّلام إلى التّيه مائتين وعشرين سنة تتداولهم ملوك القبط من الفراعنة، ويبعد أن يتشعّب النّسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد، وإن زعموا أنّ عدد تلك الجيوش إنّما كان في زمن سليمان ومن بعده فبعيد أيضا إذ ليس بين سليمان وإسرائيل إلّا أحد عشر أبا فإنّه سليمان بن داود بن يشّا بن عوفيذ، ويقال بوعز بن سلمون بن نحشون بن عمينوذب، ويقال حمّيناذات بن رمّ بن حصرون، ويقال حسرون بن بارس ويقال بيرس بن يهوذا بن يعقوب ولا يتشعّب النّسل في أحد عشر من الوُلْد إلى مثل هذا العدد الذي زعموه اللّهمّ إلى المئتين والآلاف فربّما يكون، وأمّا أن يتجاوز إلى ما بعدهما من عقود الأعداد فبعيد.

واعتبر ذلك في الحاضر المشاهد والقريب المعروف تجد زعمهم باطلا ونقلهم كاذبا، والذي ثبت في الاسرائيليّات أنّ جنود سليمان كانت اثني عشر ألفا خاصّة وأنّ مقرّباته كانت ألفا وأربعمائة فرس مرتبطة على أبوابه، هذا هو الصّحيح من أخبارهم، ولا يلتفت إلى خرافات العامّة، منهم وفي أيّام سليمان (عليه السلام) وملكه كان عنفوان دولتهم واتساع ملكهم.

هذا وقد نجد الكافّة من أهل العصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريبا منه وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين أو النّصارى أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج السّلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين توغّلوا في العدد وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساوس الاغراب، فإذا استكشف أصحاب الدّواوين عن عساكرهم، واستنبطت أحوال أهل الثّروة في بضائعهم وفوائدهم، واستُجْلِبَتْ عوائد المترفين في نفقاتهم. لم تجد معشار ما يعدّونه، وما ذلك إلّا لولوع النّفس بالغرائب، وسهولة التّجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقّب والمنتقد، حتّى لا يحاسب نفسه على خطإ ولا عمد، ولا يطالبها في الخبر بتوسّط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه، ويسيم في مراتع الكذب لسانه، ويتّخذ آيات الله هزءا، يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله، وحسبك بها صفقة خاسرة.

في طبيعة العمران

اعلم أنّه لمّا كانت حقيقة التّاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التّوحّش والتّأنس والعصبيّات وأصناف التّغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدّول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصّنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. ولمّا كان الكذب متطرّقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التّشيّعات للآراء والمذاهب فإنّ النّفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التّمحيص والنّظر، حتّى تتبيّنَ صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتّشيُّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتّمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله.

ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثّقة بالنّاقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتّجريح. ومنها الذّهول عن المقاصد، فكثير من النّاقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهّم الصّدق، وهو كثير، وإنّما يجيءُ في الأكثر من جهة الثّقة بالنّاقلين، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس

والتّصنُّع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتّصنُّع على غير الحقّ في نفسه. ومنها تقرُّب النَّاس في الأكثر لأصحاب التّجلّة والمراتب بالثَّناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذّكر بذلك فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنُّفوس مولعة بحبّ الثّناء والنَّاس مُتطلّعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها.

ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدّم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإنّ كلّ حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بُدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السّامع عارفا بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصّدق من الكذب، وهذا أبلغ في التّمحيص من كُلّ وجه يعرض. وكثيرا ما يعرض للسّامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم كما نقله المسعوديّ عن الاسكندر لمّا صدّته دوابُّ البحر عن بناء الاسكندريّة، وكيف اتّخذ صندوق الزُّجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتّى صوّر تلك الدّواب الشّيطانيّة التي رآها وعمل تماثيلها من أجساد معدنيّة ونصبها حذاء البنيان ففرّت تلك الدّواب حين خرجت وعاينتها وتمَّ بناؤها في حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة، من قِبل اتخاذه التَّابوت الزُّجاجيّ ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه، ومن قِبَل أنّ الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرور ومن آعتمده منهم فقد عرّض نفسه للهَلَكَة وانتقاض العقدة واجتماع النّاس إلى غيره وفي ذلك إتلافه ولا ينتظرون به رجوعه من غروره ذلك طرفة عين.

اكتشاف علم العمران

أمّا الأخبار عن الواقعات فلا بُدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أنْ ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل، ومقدّما عليه، إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشريّ الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتدّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار، والصّدق من الكذب بوجه برهانيٍّ لا مدخل للشّكّ فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران عَلِمْنَا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرّى به المؤرّخون طريق الصّدق والصّواب فيما ينقلونه، وهذا هو غرض الكتاب الأوّل من تأليفنا.

وكأنّ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنّه ذُو موضوع وهو العمران البشريُّ والاجتماع الانسانيُّ وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا. وآعلم أنّ الكلام في هذا الغرض

مستحدث الصّنعة غريب النّزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدّى إليه الغوص وليس من علم الخطابة، إنّما هو الأقوال المقنعة النّافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه، ولا هو أيضا من علم السّياسة المدنية إذ السّياسة المدنيّة هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النَّوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنّيين اللذين ربّما يشْبهانه.

وكأنّه علم مستنبط النّشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ما أدري ألغفلتهم عن ذلك وليس الظنُّ بهم، أو لعلّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النّوع الانسانيّ متعدّدون. وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممّا وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسّريانيّين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنّما وصل إلينا علوم أمّة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم، وإذا كانت كلّ حقيقة متعلّقة طبيعيّة يصلح أن يبحث عمّا يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كلّ مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصّه. لكنّ الحكماء لعلّهم إنّما لاحظوا في ذلك العناية بالثّمرات وهذا إنّما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكنّ ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة فلهذا هجروه والله أعلم، وما أوتيتم من العلم إلّا قليلا.

وهذا الفنُّ الذي لاح لنا النَّظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله

بالموضوع والطّلب مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النّبوّة من أنّ البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع، ومثل ما يذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللّغات أنّ النّاس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التّعاون والاجتماع وتبيان العبارات أخفّ، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشّرعيّة بالمقاصد في أنّ الزّنا مخلط للانساب مفسد للنّوع وأنّ القتل أيضا مفسد للنّوع وأنّ الظلّم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النّوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشّرعيّة في الأحكام، فإنّها كلّها مبنيّة على المحافظة على العمران، فكان لها النّظر فيما يعرض له وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثّلة، وكذلك أيضا يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرّقة لحكماء الخليقة لكنّهم لم يستوفوه.

خواص الانســان

ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة و جُهينَةَ خبره، فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميَّزت عن سائر الصّنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهتُ بغيره فللنَّاظر المحقّق إصلاحه ولي الفضل لأنّي نهجت له السَّبيل، وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء.

نحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصَّنائع بوجوه برهانيّة يتَّضح بها التَّحقيق في معارف الخاصَّة والعامَّة، وتندفع بها الأوهام وترفع الشّكوك. ونقول لمَّا كان الانسان متميِّزا عن سائر الحيوانات بخواصَّ آختُصَّ بها فمنها العلوم والصَّنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميَّز به عن الحيوانات، وشُرِّف بوصفه على المخلوقات. ومنها الحاجة إلى الحَكَمِ الوازع والسُّلطان القاهر إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلّها إلَّا ما يقال عن النَّحل والجراد وهذه وإنْ كان لها مثل ذلك فبطريق إلهاميّ لا بفكر ورويَّة. ومنها السَّعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى : «أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى». ومنها العمران وهـو

التّساكن والتّنازل في مصر أو حلّة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التّعاون على المعاش كما نبيِّنه.

ومن هذا العمران ما يكون بدويّا وهو الّذي يكون في الضّواحي وفي الجبال وفي الحِلل المنتجعة في القفاز وأطراف الرّمال، ومنه ما يكون حضريّا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتّحصُّن بجدرانها. وله في كلّ هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا له فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستّة فصول. الأوّل في العمران البشريّ على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض، والثّاني في العمران البدويّ وذكر القبائل والأمم الوحشيّة، والثّالثِ في الدُّول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانيّة، والرّابع في العمران الحضريّ والبلدان والأمصار، والخامس في الصّنائع والمعاش والكسب ووجوهه، والسّادس في العلوم واكتسابها وتعلُّمها، وقد قدّمت العمران البدويّ لأنّه سابق على جميعها كما نبيّن لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأمّا تقديم المعاش فلأنّ المعاش ضروريٌّ طبيعيٌّ، وتعلُّمُ العلم كماليٌّ أو حاجيٌّ، وَٱلطّبيعِيُّ أقدم من الكماليِّ، وجعلت الصّنائع مع الكسب لأنّها منه ببعض الوجوه، ومن حيث العمران كما نبيّن لك، والله الموفّق للصّواب والمعين عليه.

في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات

الأولى في أنّ الاجتماع الانسانيّ ضروري، ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدنيٌّ بالطَّبع، أي لابُدّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه أنّ الله سبحانه خلق الانسان وركَّبه على صورة لا يصحُّ حياتها وبقاؤها إلّا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله. إلّا أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقلّ ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلّا بعلاج كثير من الطَّحن والعجن والطبخ. وكلّ واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتمُّ إلّا بصناعات متعدّدة من حدَّاد ونجَّار وفاخوريّ. هب أنّه يأكله حبّا من غير علاج، فهو أيضا يحتاج في تحصيله حبّا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، من الزراعة والحصاد والدِّراس الذي يخرج الحبّ من غلاف السّنبل. ويحتاج كلّ واحد من هذه إلى آلات متعدّدة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كلّه أو ببعضه قدرة الواحد.

فلا بُدّ من اجتماع القُدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم

بأضعاف. وكذلك يحتاج كلُّ واحد منهم أيضا في الدّفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه. لأنّ الله سبحانه لمّا ركّب الطّباع في الحيوانات كلّها، وقسم القُدَر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظّ الانسان، فقدرة الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الانسان وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الاسد والفيل أضعاف من قدرته.

ولمّا كان العِدوان طبيعيّا في الحيوان جعل لكلّ واحد منها عضوا يختصّ بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره. وجعل للانسان عوضا من ذلك كلّه الفكر واليد. فاليد مهيّئة للصّنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المُعَدّة في سائر الحيوانات للدّفاع : مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة، والتّراس [1] النائبة عن البشرات الجاسية [2]، إلى غير ذلك مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء.

فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيّما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدّة للمدافعة لكثرتها، وكثرة الصنائع والمواعين المعدّة لها، فلا بدّ في ذلك كلّه من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتمّ حياته، لما ركّبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السّلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعالجه الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر.

---

1) جمع ترس، بضم التاء، وهو ما يلبس على الجسم لاتقاء السهام والسيوف

2) أي الصلبة

وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسّلاح للمدافعة، وتمّت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه. فإذن هذا الاجتماع ضروريّ للنّوع للانسانيّ، وإلّا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إيّاهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم.

وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنّه الذي هو موضوع له. وهذا وإن لم يكن واجبا على صاحب الفنّ، لما تقرّر في الصناعة المنطقيّة أنّه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم، فليس أيضا من الممنوعات عندهم، فيكون إثباته من التبرّعات، والله الموفّق بفضله.

ثمّ إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه، وتمّ عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظُّلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العُجْم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنّها موجودة لجميعهم. فلا بدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتّى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك.

وقد تبيّن لك بهذا أنّه خاصّة للانسان طبيعيّة ولا بدّ لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحُكماء كما في النحل والجراد لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتّباع لرئيس من أشخاصها، متميّز عنهم في خلقه وجثمانه. إلّا أنّ ذلك موجود لغير الانسان بمُقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة، «أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى».

في أنّ أجيال البدو والحضر طبيعية

اعلم أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإنّ اجتماعهم إنّما هو للتّعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروريٌّ منه وبسيط قبل الحاجيّ والكماليّ. فمنهم من يستعمل الفَلْحَ من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بدّ، إلى البدو لأنّه متّسع لما لا يتّسع له الحواضر من المزارع والفُدُنِ والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريًّا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكنّ والدّفأة إنّما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصّل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك.

ثمّ إذا اتّسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرِّفهِ، دعاهم ذلك إلى السكون والدَّعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنّق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتّحضُّر. ثمّ تزيد أحوال الرّفه والدَّعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنّق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها

من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها [1]، والانتهاء في الصّنائع في الخروج من القوّة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتّخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلقون في استجادة ما يتّخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون، أهل الامصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصّنائع ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأنّ أحوالهم زائدة على الضروريّ ومعاشهم على نسبة وجدهم. فقدْ تبيّن أنّ أجيال البدو والحضر طبيعيّة لا بدّ منهما كما قلناه.

1) أي تزيينها

في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلّب ممّن سواها

اعلم أنّه لما كانت البداوة سببا في الشّجاعة، لا جرم كان هذا الجيل الوحشيُّ أشدّ شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلّب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار. فكلما نزلوا الأرياف وتفنَّقوا[1] النّعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحّشهم وبداوتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العُجْم بدواجن الظّباء والبقر الوحشيّة والحمر إذا زال توحّشها بمخالطة الآدميين وأخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدّة حتى في مشيتها وحسن أديمها، وكذلك الآدميُّ المتوحّش إذا أنس وألف، وسببه أنّ تكوّن السّجايا والطبائع إنّما هو عن المألوفات والعوائد.

وإذا كان الغلب للأمم إنّما يكون بالاقدام والبسالة فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحّشا كان أقرب إلى التغلّب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوّة والعصبيّة. وانظر في ذلك شأن مضر مع من قبلهم من حِميَر، وكهلان السّابقين إلى الملك والنعيم، ومع ربيعة المتوطّنين أرياف العراق ونعيمه، لمّا بقي مضر في

1) تفنق : تنعم، تأنق

بداوتهم وتقدُّمهم الآخرون إلى خصب العيش وغضارة[2] النعيم، كيف أرهفت البداوة حدّهم في التغلب، فغلبوهم على ما في أيديهم وانتزعوه منهم. وهذا حال بني طيّء وبني عامر بن صعصعة وبني سُليم بن منصور من بعدهم، لما تأخّروا في باديتهم عن سائر قبائل مُضر واليمن ولم يتلبّسوا بشيء من دنياهم، كيف أمسكت حال البداوة عليهم قوّة عصبيّتهم ولم تُخْلِقْها[3] مذاهب الترف حتّى صاروا أغلب على الامر منهم. وكذا كلّ حيّ من العرب يلي نعيما وعيشا خصبا دون الحيّ الآخر. فانّ الحيّ المتبدّي يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافآ في القوّة والعدد، سنّة الله في خلقه.

2) الغضارة : النعمة والخصب

3) لم تخلقها : لم تضعفها

في أنّ الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

وذلك لأنّا قدّمنا أنّ العصبيّة بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكلّ أمر يُجْتَمَعُ عليه، وقدّمنا أنّ الآدميّين بالطّبيعة الانسانية يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون متغلّبا عليهم بتلك العصبيّة، وإلّا لم تتمّ قدرته على ذلك. وهذا التغلّب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة، لأنّ الرئاسة انما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر. وصاحب العصبيّة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتّباع، ووجد السبيل إلى التغلّب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنّفس. ولا يتمّ اقتدارها عليه إلّا بالعصبيّة الّتي يكون بها متبوعا. فالتّغلّب الملكيّ غاية للعصبيّة كما رأيت.

ثمّ إنّ القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفوّقة وعصبيّات متعدّدة، فلا بدّ من عصبيّة تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جيمع العصبيّات فيها، وتصير كأنّها عصبيّة واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع : «ولو لا دفع الله النّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض [1]».

---

1) البقرة : آية 251

ثمّ إذا حصل التّغلب بتلك العصبيّة على قومها طلبت بطبعها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظارا، ولكل واحدة منهما التغلّب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضا، وزادتها قوّة في التّغلب إلى قوّتها، وطلبت غاية من التغلّب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائما حتى تكافىء بقوّتها قوّة الدولة : فإنْ أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيّات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت إلى قوّتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنّما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهل العصبيّات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعنُّ من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد، وهو كما وقع للتُّرك في دولة بني العباس، ولصنهاجة وزناتة مع كُتَامةَ، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلويّة والعبّاسيّة.

فقد ظهر أنّ الملك هو غاية العصبيّة وأنّها إذا بلغت الى غايتها حصل للقبيلة الملك، إمّا بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبيِّنه وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره.

في أنّ من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم

وسبب ذلك أنّ القبيل إذا غلبت بعصبيّتها بعض الغلب استولت على النّعمة بمقداره، وشاركت أهل النّعَم والخصب في نعمتهم وخصبهم، وضربت معهم في ذلك بسهم وحصّة بمقدار غَلَبِهَا واستظهار الدولة بها. فان كانت الدولة من القوّة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه، أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوّغون من نعمتها ويَشْرَكُون فيه من جبايتها، ولم تَسْمُ آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه إنّما همّتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظلّ الدولة إلى الدعة والرّاحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنّق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف، وما يدعو اليه من توابع ذلك. فتذهب خشونة البداوة وتَضْعُفُ العصبيّة والبسالة، ويتنعّمون فيما آتاهم الله من البسطة، وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفّع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتّى يصير ذلك خلقا لهم وسجيّة، فتنقص عصبيّتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم يتعاقبها إلى أن تنقرض العصبية، فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك فإنّ عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة

العصبية التي بها التغلّب. وإذا انقرضت العصبية قصّر القبيل عن المدافعة والحماية فضلا عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم. فقد تبيّن أنّ التّرف من عوائق الملك. والله يؤتي ملكه من يشاء.

في أنّ الملك اذا ذهب عن بعض الشّعوب من أمّة فلا بدّ من عوده إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية

والسّبب في ذلك أنّ الملك إنّما حصل لهم بعد سورة الغَلَب والاذعان لهم من سائر الأمم سواهم، فيتعيّن منهم المباشرون للأمر الحاملون لسرير الملك. ولا يكون ذلك لجميعهم لما هم عليه من الكثرة التي يضيق عنها نطاق المزاحمة والغيرة التي تجدع أنوف كثير من المتطاولين للرّتبة. فإذا تعيّن أولئك القائمون بالدّولة انغمسوا في النّعيم، وغرقوا في بحر الترف والخصب واستعبدوا إخوانهم من ذلك الجيل، وأنفقوهم في وجوه الدولة ومذاهبها. وبقي الذين بعدوا عن الأمر، وكبحوا عن المشاركة في ظلّ من عزّ الدّولة التي شاركوها بنسبهم، وبمنجاة من الهرم لبعدهم عن التّرف وأسبابه.

فاذا استولت على الأوّلين الأيّام، وأباد خضراءهم الهرم فطبختهم الدّولة، وأكل الدّهر عليهم وشرب، بما أرهف النّعيم من حدّهم واشتفّت غريزة الترف من مائهم، وبلغوا غايتهم من طبيعة التّمدّن الانسانيّ والتّغلّب السّياسي، شعر :

كدود القَزّ ينسج ثمّ يفنى   بمركز نسجه في الانعكاس

كانت حينئذ عصبيّة الآخرين موفورة، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة، وشارتهم في الغَلَبِ معلومة، فتسمو آمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوّة الغالبة من جنس عصبيّتهم، وترتفع المنازعة لما عرف من غلبهم، فيستولون على الامر، ويصير إليهم. وكذا يتّفق فيهم مع من بقي أيضا منتبذا عنه من عشائر أمتهم، فلا يزال الملك ملجأ في الأمّة إلّا أن تنكسر سورة العصبية منها أو يفنى سائر عشائرها. سنّة الله في الحياة الدّنيا، «والآخرة عند ربّك للمتّقين[1]».

واعتبر هذا بما وقع في العرب لمّا انقرض ملك عاد قام به من بعدهم إخوانهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانهم العمالقة، ومن بعدهم إخوانهم من حِمْيَرَ، ومن بعدهم إخوانهم التّبابعة من حمير أيضا، ومن بعدهم الأذواء كذلك، ثمّ جاءت الدّولة لِمُضَر. وكذا الفرس لمّا انقرض أمر الكينية، ملك من بعدهم الساسانية، حتّى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالاسلام. وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم. وكذا البربر بالمغرب لمّا انقرض امر مغراوة وَكُتَامَةَ الملوك الأُوَل منهم رجع إلى صنهاجة ثمّ الملثّمين من بعدهم، ثمّ المصامدة، ثمّ من بقي من شعوب زناتة وهكذا، سنّة الله في عباده وخلقه.

وأصل هذا كلّه إنّما يكون بالعصبية، وهي متفاوتة في الأجيال والملك يُخْلِقُهُ التّرف ويذهبه. فإذا انقرضت دولة فإنّما يتناول الأمر منهم من له عصبية مشاركة لعصبيّتهم التي عُرِفَ لها التّسليم والانقياد، وأونس منها الغَلَبُ لجميع العصبيات. وذلك إنّما يوجد في النّسب القريب منهم، لأنّ تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النّسب

1) سورة الزخرف الآية 35.

التي هي فيه أو بَعْدَ. حتّى إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملّة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل. كما وقع لِمُضَر حين غلبوا على الأمم والدّول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقابا.

في أنّ المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده

والسّبب في ذلك أنّ النّفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أنّ انقيادها ليس لِغَلَبٍ طبيعيّ إنّما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أنّ غلب الغالب لها ليس بعصبيّة ولا قوّة بأس، وإنّما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأوّل. ولذلك ترى المغلوب يتشبّه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله. وانظر ذلك في الابناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبّهين بهم دائما، وما ذلك إلّا لاعتقادهم الكمال فيهم.

وانظر إلى كلّ قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زيّ الحامية وجند السّلطان في الأكثر لأنّهم الغالبون لهم، حتّى إنّه إذا كانت أمّة تجاور أخرى، ولها الغلب عليها، فيسري إليهم من هذا التشبُّه والاقتداء حظّ كبير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنّك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتّى في رسم التّماثيل في الجدران والمصانع

والبيوت، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء، والأمر لله. وتأمّل في هذا سرّ قولهم : العـامّة على دين المَـلِكِ، فإنّه من بابه، إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرَّعيَّة مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلّميـن بمعلّميهم. والله العليم الحكيم، وبه سبحانه وتعالى التّوفيق.

في أنّ الأمّة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفنا

والسبب في ذلك، والله اعلم، ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا مُلِكَ أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التناسل، والاعتمار إنّما هو عن جدّة الأمل وما يحدث عنه من النّشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتّكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبيّة ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم، فأصبحوا مغلّبين لكل متغلّب وطعمة لكلّ آكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا.

وفيه والله أعلم سر آخر وهو أنّ الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرّئيس إذا غُلِبَ على رئاسة وكبح عن غاية عِزّه تكاسل حتّى عن شبع بطنه وريّ كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكه الآدميّين. فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن تأخذهم الفناء. والبقاء لله وحده.

واعتبر ذلك في أمّة الفرس كيف كانت قد ملأت العالم كثرة، ولمّا فنيت حاميتهم في أيّام العرب، بقي منهم كثير وأكثر من الكثير.

يقال إنّ سعدا أحصى ما وراء المدائن فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفا، منهم سبعة وثلاثون ألفا ربّ بيت. ولمّا تحصّلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلّا قليلا، ودثروا كأن لم يكونوا. ولا تحسبنّ أنّ ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم، فملكة الاسلام في العدل ما علمت، وإنّما هي طبيعة في الانسان إذا غُلِبَ على أمره، وصار آلة لغيره. ولهذا إنّما تذعن للرّق في الغالب أمم السودان لنقص الانسانيّة فيهم، وقربهم من عرض الحيوانات العجم كما قلناه، أو من يرجو بانتظامه في ربقة الرّق حصول رتبة أو إفادة مال أو عزّ كما يقع لممالك التّرك بالمشرق والعلوج من الجلالقة والافرنجة بالاندلس، فإنّ العادة جارية باستخلاص الدّولة لهم، فلا يأنفون من الرّق لما يأملونه من الجاه والرُّتبة باصطفاء الدّولة.

في أنّ من طبيعة الملك الانفراد بالمجد

وذلك أنّ الملك كما قدّمناه إنّما هو بالعصبيّة والعصبيّة متألّفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلّها فتغلبها وتستولي عليها، حتى تصيّرها جميعا في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول. وسرُّه أنّ العصبية العامّة للقَبيل هي مثل المزاج للمتكوّن، والمزاج إنّما يكون عن العناصر وقد تبين في موضعه أنّ العناصر اذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا، بل لا بدَّ أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكلّ حتّى تجمعها وتؤلّفها وتصيّرها عصبيّة واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبيّة الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم.

ولا بدّ أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم، فيتعيّن رئيسا للعصبيات كلّها لغلب منبته لجميعها. واذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانيّة خُلُقُ الكِبْرِ والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكّم فيهم، ويجيءُ خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكلّ باختلاف الحكّام : «لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا[1]». فَتُجْدَعُ

1) الأنبياء : الآية 22

حينئذ أنوف العصبيّات وتُفْلَجُ شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكّم، وتقرع عصبيّتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتّى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا. فينفرد بذلك المجد بكليّته ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتمّ ذلك للأوّل من ملوك الدّولة، وقد لا يتمُّ إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيّات وقوّتها. إلّا أنّه أمر لابدّ منه في الدول. «سنّة الله الّتي قد خلت في عباده»، والله تعالى أعلم.

في أنّ من طبيعة الملك الترّف

وذلك أنّ الأمّة إذا تغلّبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقّته وزينته. ويذهبون إلى اتباع مَنْ قَبْلَهُمْ في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك الى رقّة الأحوال في المطاعم والملابس والفَرْشِ والآنية، ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم، في أكل الطيّب ولبس الانيق وركوب الفاره[1]، ويناغي خَلَفَهُم في ذلك سلفهم الى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظّهم من ذلك، وترفهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية الّتي للدولة أن تبلغها بحسب قوّتها وعوائد مَنْ قَبْلَهَا. سنّة الله في خلقه والله تعالى أعلم.

1) الفارة من الخيل : الجيد السير.

في أنّ من طبيعة الملك الدّعة والسّكون

وذلك أنّ الأمّة لا يحصل لها الملك إلّا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها. قال الشاعر :

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

فاذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلّفونها في طلبه وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور، ويجرون المياه، ويغرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الرّاحة على المتاعب، ويتأنّقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفَرْش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورّثونه من بعدهم من أجيالهم. ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى أن يتأذّن الله بأمره، وهو خير الحاكمين، والله تعالى أعلم.

في أنّ الدّولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

اعلم أنّ العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطبّاء والمنجّمون مائة وعشرون سنة، وهي سنو القمر الكبرى عند المنجّمين. ويختلف العمر في كلّ جيل بحسب القرانات، فيزيد عن هذا وينقص منه، فتكون أعمار بعض أهل القرانات مائة تامّة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلّة القرانات عند الناظرين فيها. وأعمار هذه الملّة ما بين الستين الى السبعين كما في الحديث. ولا يزيد على العمر الطبيعيّ الذي هو مائة وعشرون إلّا في الصّورِ النّادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام، وقليل من قوم عاد وثمود.

وأمّا أعمار الدول أيضا وان كانت تختلف بحسب القرانات، إلّا أنّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النموّ والنشوء إلى غايته. قال تعالى : «حتى إذا بلغ أشدّه وبلغ أربعين سنة[1]». ولهذا قلنا إنّ عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل. ويؤيده ما ذكرناه في حكمة التّيه الذي وقع في بني اسرائيل، وأنّ المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذلّ ولا

1) الأحقاف : من الآية 51 .

عرفوه، فدلّ على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد.

وإنّما قلنا إنّ عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال : لأنّ الجيل الأوّل لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سَوْرَةُ العصبيّة محفوظة فيهم، فحدّهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون.

والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك والترّفّه من البداوة إلى الحضارة ومن الشّظف الى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة، فتنكسر سورة العصبيّة بعض الشّيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأوّل وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأوّل، أو على ظنّ من وجودها فيهم.

وأمّا الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنّقوه[2] من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبيّة بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبّسون على الناس في الشارة والزيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها. فإذا جاء

2) تفنّق : تنعم.

المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدّولة بعض الغناء، حتّى يتأذّن الله بانقراضها، فتذهب الدّولة بما حملت. فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلّفها.

ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مرّ في أنّ المجد والحسب إنّما هو في أربعة آباء. وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعيّ كاف ظاهر مبنيّ على ما مهّدناه قبل من المقدّمات، فتأمله فلن تعدو وجه الحقّ ان كنت من أهل الانصاف.

وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مرّ ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، الا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، فيكون الهرم حاصلا مستوليا والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا. «فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون».

فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيّد إلى سنّ الوقوف، ثمّ الى سنّ الرجوع. ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أنّ عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه. فاعتبره واتّخذ منه قانونا يصحّح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قِبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم، وكانت السنون الماضية منذ أوّلهم محصّلة لديك فَعُدَّ لكلّ مائة من السنين ثلاثة من الآباء، فان نفدت على هذا القياس مع نفود عددهم فهو صحيح، وإن نقصت عنه بجيل فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمود النّسب، وإن زادت بمثله فقد سقط واحد. وكذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصّلا لديك، فتأمّله تجده في الغالب صحيحا، «والله يقدّر الليل والنهار».

في حقيقة المُلْك وأصنافه

الملك منصب طبعيّ للانسان، لأنّا قد بيّنا أنّ البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلّا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومدّ كلّ واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والانفة ومقتضى القوّة البشريّة في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهَرْج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو ممّا خصّه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشريّة الملك القاهر المُتَحَكّم ولابدّ في ذلك من العصبيّة لما قدّمناه، من أن المطالبات كلّها والمدافعات لا تتمّ إلّا بالعصبيّة.

وهذا المُلْكُ كما تراه منصب شريف تتوجّه نحوه المطالبات ويحتاج الى المدافعات، ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيّات كما مرّ. والعصبيّات متفاوتة، وكلّ عصبيّة فلها تحكّم وتغلّب على من يليها من قومها وعشيرها. وليس الملك لكلّ عصبيّة، وإنّما الملك على الحقيقة

لمن يستعبد الرّعيّة ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبيّته عن بعضها، مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته، كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الاغالبة بالقيروان والملوك العَجَم صدر الدولة العبّاسية.

ومن قصرت به عصبيّته أيضا عن الاستعلاء على جميع العصبيّات، والضرب على سائر الأيدي، وكان فوقه حُكْمُ غيره، فهو أيضا ملك ناقص لم تتمّ حقيقته، وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثيرا ما يوجد هذا في الدولة المتّسعة النطاق، أعني توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم، مثل صنهاجة مع العبيديين، وزناتة مع الأمويّين تارة والعبيديّين تارة أخرى، ومثل ملوك العجم في دولة بني العبّاس، ومثل أمراء البربر وملوكهم مع الفرنجة قبل الاسلام، ومثل ملوك الطوائف من الفرس مع الاسكندر وقومه اليونانيّين، وكثير من هؤلاء. فاعتبره تجده. والله القاهر فوق عباده.

في أنّ العلم والتّعليم طبيعيّ في العمران البشري

وذلك أنّ الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحسّ والحركة والغذاء والكَنّ وغير ذلك وإنّما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتّعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيّء لذلك التّعاون وقبول ما جاءت به الانبياء عن الله تعالى، والعمل به، واتّباع صلاح أخراه فهو مفكّر في ذلك كلّه دائما، لا يَفْتُر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم، وما قدّمناه من الصّنائع.

ثمّ لأجل هذا الفكر، وما جبل عليه الانسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع فيكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم، أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه ممّن تقدّمه من الأنبياء الذين يبلّغونه لمن تلقّاه فيلقّن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه.

ثمّ إنّ فكره ونظره يتوجّه إلى واحد واحد من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر، ويتمرّن على ذلك حتّى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة مَلَكَة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا، وتتشوّف نفوس أهل الجيل النّاشيء إلى تحصيل ذلك فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التّعليم من هذا، فقد تبيّن بذلك أنّ العلم والتّعليم طبيعيّ في البشر.

في أنّ العلوم إنّما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة

والسّبب في ذلك أنّ تعليم العلم كما قدّمناه من جملة الصّنائع، وقد كنّا قدّمنا أنّ الصّنائع إنّما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف تكون نسبة الصّنائع في الجودة والكثرة، لأنّه أمر زائد على المعاش فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التّصرّف في خاصيّة الانسان وهي العلوم والصّنائع. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم ممّن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدّنة فلا يجد فيها التّعليم الذي هو صناعيّ لفقدان الصّنائع في أهل البدو كما قدّمناه، ولا بدّ له من الرّحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصّنائع كلّها.

وآعتبر ما قرّرناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لمّا كثر عمرانها صدر الاسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التّعليم، وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتّى أربوا على المتقدّمين، وفاتوا المتأخّرين. ولمّا تناقص عمرانها وابذعر سكّانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتّعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الاسلام.

ونحن لهذا العهد نرى أنّ العلم والتّعليم إنّما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أنّ عمرانها مستبحر، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف

السّنين، فاستحكمت فيها الصّنائع، وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم، وأُكّد ذلك فيها وَحَفِظَهُ ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السّنين في دولة الترك من أيّام صلاح الدّين بن أيّوب وهلمّ جرّا، وذلك أنّ أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلّفونه من ذرّيتهم لما لَهُ عليهم من الرّقّ أو الولاء، ولما يُخْشَى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والرُّبط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلّة يجعلون فيها شركا لولدهم ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالبا من الجنوح إلى الخير، والتماس الأجور في المقاصد والافعال، فكثرت الأوقاف لذلك، وعظمت الغلّات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلّمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها النّاس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت بها أسواق العلوم، وزخرت بحارها والله يخلق ما يشاء.

في أنّ كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل

اعلم أنّه ممّا أضرّ بالنّاس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التّعاليم وتعدّد طرقها ثمّ مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك.وحينئذ يسلّم له منصب التّحصيل، فيحتاج المتعلّم إلى حفظها كلّها أو أكثرها ومراعاة طرقها ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرّد لها، فيقع القصور ولا بدّ دون رتبة التّحصيل، ويمثّل ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكيّ بالكتب المدوّنة مثلا وما كتب عليها من الشروحات الفقهيّة مثل كتاب ابن يونس واللّخميّ وابن بشير والتّنبيهات والمقدّمات والبيان والتّحصيل على العتبيّة وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كتب عليه.

ثمّ إنّه يحتاج إلى تمييز الطّريقة القيروانيّة من القرطبيّة والبغداديّة والمصريّة وطرق المتأخّرين عنهم والاحاطة بذلك كلّه، وحينئذ يسلّم له منصب الفتيا، وهي كلّها متكرّرة والمعنى واحد. والمتعلّم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها والعمر ينقضي في واحد منها.

ولو اقتصر المعلّمون بالمتعلّمين على المسائل المذهبيّة فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير. وكان التّعليم سهلا ومأخذه قريبا، ولكنّه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، فصارت كالطّبيعة الّتي لا يمكن

نقلها ولا تحويلها ويمثّل أيضا علم العربيّة من كتاب سيبويه وجميع ما كتب عليه وطرق البصريّين والكوفيّين والبغداديين والأندلسيّين من بعدهم وطرق المتقدّمين والمتأخرين مثل ابن الحاجب وابن مالك وجميع ما كتب في ذلك كيف يطالب به المتعلّم وينقضي عمره دونه ولا يطمح أحد في الغاية منه إلّا في القليل النّادر مثل ما وصل إلينا بالمغرب لهذا العهد من تآليف رجل من أهل صناعة العربيّة من أهل مصر يعرف بابنَ هشام، ظهر من كلامه فيها أنّه استولى على غاية من مَلَكَةِ تلك الصّناعة لم تحصل إلّا لسيبويه وابن جنّي وأهل طبقتهما لعظم ملكته، وما أحاط به من أصول ذلك الفنّ وتفاريعه وحسن تصرّفه فيه. ودلّ على أنّ الفَضْل ليس منحصرا في المتقدّمين سيّما مع ما قدّمناه من كثرة الشّواغب بتعدّد المذاهب والطرق والتآليف ولكنّ فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا نادر من نوادر الوجود وإلّا فالظّاهر أنّ المتعلّم ولو قطع عمره في هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربيّة مثلا الذي هو آلة من الآلات، ووسيلة، فكيف يكون في المقصود الذي هو الثّمرة؟ ولكنّ الله يهدي من يشاء.

في أنّ كثرة الاختصارات المؤلّفة في العلوم مخلّة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخّرين إلى اختصار الطّرق والانحاء في العلوم يولعون بها ويُدَوّنونَ منها برنامجا مختصرا في كلّ علم يشتمل على حصر مسائله وأدلّتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفنّ وصار ذلك مخلّا بالبلاغة وعسرا على الفهم، وربّما عمدوا إلى الكتب الأمّهات المطوّلة في الفنون للتّفسير والبيان فاختصروها تقريبا للحفظ، كما فعله ابن الحاجب في الفقه، وابن مالك في العربيّة، والخَوَنْجِيّ في المنطق، وأمثالهم، وهو فساد في التّعليم، وفيه إخلال بالتّحصيل، وذلك لأنّ فيه تَخْلِيطا على المبتدىء بإلقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعدّ لقبولها بعد، وهو من سوء التّعليم كما سيأتي.

ثمّ فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبّع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها، وصعوبة استخراج المسائل من بينها، لأنّ ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة، فينقطع في فهمها حظّ صالح عن الوقت، ثمّ بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التّعليم في تلك المختصرات إذا تمّ على سداده ولم تعقبه آفة، فهي ملكة قاصرة عن الملكات الّتي تحصل من الموضوعات البسيطة المطوّلة بكثرة ما يقع في تلك من التّكرار،

والاحالة المُفِيدَيْن لحصول الملكة التّامّة، وإذا اقتصر على التّكرار قصّرت الملكة لقلّته كشأن هذه الموضوعات المختصرة، فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلّمين، فأركبوهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النّافعة وتمكّنها، ومن يهدي الله فلا مضلّ له ومن يضلل فلا هَادِيَ له والله سبحانه وتعالى أعلم.

في وجه الصّواب في تعليم العلوم وطريق إفادته

اعلم أنّ تلقين العلوم للمتعلّمين إنّما يكون مفيدا إذا كان على التّدريج شيئا فشيئا، وقليلا قليلا يلقى عليه أوّلا مسائل من كلّ باب من الفنّ هي أصول ذلك الباب، ويُقَرَّبُ له في شرحها على سبيل الاجمال، ويُرَاعَى في ذلك قوّة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتّى ينتهي إلى آخر الفنّ وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلّا أنّها جزئية وضعيفة وغايتها أنّها هيأتها لفهم الفنّ وتحصيل مسائله، ثمّ يرجع به إلى الفنّ ثانية فيرفعه في التّلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها ويستوفى الشّرح والبيان ويخرج عن الاجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفنّ فتجود ملكته ثمّ يرجع به وقد شدّ فلا يترك عويصا ولا مهمّا ولا مغلقا إلّا وضّحه، وفتح له مقفله، فيخلص من الفنّ وقد استولى على مَلَكَتِهِ هذا وجه التعليم المفيد، وهو كما رأيت إنّما يحصل في ثلاث تكرارت، وقد يحصل للبعض في أقلّ من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه.

وقد شاهدنا كثيرا من المعلّمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التّعليم وإفاداته ويحضرون للمتعلم في أوّل تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبونه باحضار ذهنه في حلّها، ويحسبون ذلك مرانا على التّعليم، وصوابا فيه، ويكلّفونه رعي ذلك وتحصيله ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها وقبل أن

يستعد لفهمها فإنّ قبول العلم والاستعدادت لفهمه تنشأ تدريجا، ويكون المُتَعَلِّم أوّل الأمر عاجزا عن الفهم بالجملة إلّا في الأقلّ وعلى سبيل التقريب والاجمال والأمثال الحسيّة ثمّ لا يزال الاستعداد فيه يتدرّج قليلا قليلا بمخالفة مسائل ذلك الفنّ وتكرارها عليه والاستعداد، ثمّ في التّحصيل ويحيط هو بمسائل الفنّ وإذا ألقيت عليه الغايات في البداءات، وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي، وبعيد عن الاستعداد له كلّ ذهنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله، وتمادى في هجرانه، وإنّما أتى ذلك من سوء التّعليم.

ولا ينبغي للمعلّم أن يزيد متعلّمه على فهم كتابه الذي أكبّ على التّعليم منه بحسب طاقته وعلى نسبة قبوله للتّعليم مبتدئا كان أو منتهيا، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتّى يعيه من أوّله إلى آخره ويحصّل أغراضه ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره لأنّ المتعلّم إذا حصّل مِلكة ما في علم من العلوم استعدّ بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد، والنّهوض إلى ما فوق حتّى يستولِي على غايات العلم. وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم وأدركه الكلال وانطمس فكره ويئس من التحصيل وهجر العلم والتّعليم والله يهدي من يشاء.

وكذلك ينبغي لك أن لا تطوّل على المُتَعَلِّمِ في الفنّ الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنّه ذريعة إلى النّسيان وانقطاع مسائل الفنّ بعضها من بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها، وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة، مُجَانبةً للنّسيان، كانت الملكة أيسر حصولا، وأحكم ارتباطا وأقرب صبغة لأنّ الملكات إنّما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة النّاشئة عنه والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون.

ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التّعليم أن لا يُخْلَطَ على المتعلم علمان معا فإنّه حينئذ قلّ أن يظفر بواحد منهما لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كلّ. واحد منهما إلى تفهُّم الآخر فيستغلقان معا، ويستصعبان ويعود منهما بالخيبة، وإذا تفرّغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصرا عليه فربّما كان ذلك أجدر لتحصيله، والله سبحانه وتعالى الموفق للصّواب.

في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الامصار الاسلامية في طرقه

اعلم أنّ تعليم الولدان للقرآن شعار الدّين أخذ به أهل الملّة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الايمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعد من الملكات، وسبب ذلك أنّ التّعليم في الصّغر أشدّ رسوخا، وهو أصل لما بعده لأنّ السّابق الأوّل للقلوب كالأساس للملكات، وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال من ينبني عليه، واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التّعليم من الملكات.

فأمّا أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارسة بالرّسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة. وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر أمم المغرب في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حدّ البلوغ إلى الشبيبة وكذا في الكبير إذا رجّع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره، فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم.

وأمّا أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو وهذا هو الذي يراعونه في التّعليم، إلّا أنّه لمّا كان القرآن أصل ذلك وأسّه، ومنبع الدّين والعلوم جعلوه أصلا في التّعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والتّرسّل وأخذهم بقوانين العربيّة وحفظها وتجويد الخطّ والكتاب ولا تختصّ عنايتهم فيه بالخطّ أكثر من جميعها إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشّبيبة وقد شدا بعض الشّيء في العربيّة والشّعر والبصر بهما وبرز في الخطّ والكتاب وتعلّق بأذيال العلم على الجملة لو كان فيها سند لتعليم العلوم لكنّهم ينقطعون عن ذلك لانقطاع سند التّعليم في آفاقهم، ولا يحصل بأيديهم إلّا ما حصل من ذلك التّعليم الأوّل وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداد إذا وُجِدَ المعلّم.

وأمّا أهل افريقيّة فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، إلّا أنّ عنايتهم بالقرآن واستنظار الولدان إيّاه ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر ممّا سواه وعنايتهم بالخطّ تبع لذلك وبالجملة فطريقهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الأندلس، واستقرّوا بتونس وعنهم أخذ ولدانهم بعد ذلك.

وأمّا أهل المشرق فيخلطون في التّعليم كذلك على ما يبلغنا ولا أدري بما عنايتهم منها. والذي ينقل لنا أنّ عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشّبيبة، ولا يخلطون بتعليم الخطّ بل لتعليم الخطّ عندهم قانون ومعلّمون له على انفراده، كما تُتَعَلَّم سائر الصّنائع ولا يتداولونها في مكاتب الصّبيان واذا كتبوا لهم الألواح فبخطّ قاصر عن الاجادة، ومن أراد تعلّم الخطّ فعلى قدر ما يسنح له بعد ذلك من الهمّة في طلبه ويبتغيه من أهل صنعته.

فأمّا أهل أفريقيّة والمغرب فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللّسان جملة وذلك أنّ القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أنّ البشر مصروفون عن الاتيان بمثله، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللّسان العربي وحظّه الجمود في العبارات وقلّة التّصرّف في الكلام وربّما كان أهل افريقيّة في ذلك أخفّ من أهل المغرب لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات العلوم في قوانينها كما قلناه فيقتدرون على شيء من التّصرّف ومخاذاة المِثْل بالمثل، إلّا أنّ ملكتهم في ذلك قاصرة عن البلاغة كما سيأتي في فصلهِ.

وأمّا أهل الاندلس فأفادهم التّفنّن في التعليم وكثرة رواية الشّعر والتّرسّل ومدارسة العربيّة من أوّل العمر حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللّسان العربي وقصّروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارسة القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها، فكانوا لذلك أهل حظّ. وأدب بارع أو مقصّر على حسب ما يكون التّعليم الثّاني من بعد تعليم الصّبي ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التّعليم وأعاد في ذلك وأبدأ وقدّم تعليم العربيّة والشّعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس، قال لأنّ الشّعر ديوان العرب ويدعو الى تقديمه وتعليم العربيّة في التّعليم ضرورة فساد اللّغة ثمّ ينتقل منه إلى الحساب فيتمرّن فيه حتّى يرى القوانين، ثمّ ينتقل إلى درس القرآن فإنّه يتيسّر عليك بهذه المقدّمة ثمّ قال:ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصّبيّ بكتاب الله في أوامره يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر غيره أهمّ ما عليه، ثمّ قال:ينظر في أصول الدّين ثمّ أصول الفقه ثمّ الجدل ثمّ الحديث وعلومه ونهى مع ذلك أن يُخْلَطَ

في التّعليم علمان إلّا أن يكون المتعلّم قابلا لذلك بجودة الفهم والنّشاط. هذا ما أشار إليه القاضي أبو بكر رحمه الله، وهو لعمري مذهب حسن إلّا أن العوائد لا تساعد عليه، وهي أملك بالاحوال، ووجه ما اختصّت به العوائد من تقدّم دراسة القرآن إيثارا للتّبرّك والثّواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصِّبَى من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن لأنّه ما دام في الحَجْرِ منقاد للحكم فإذا تجاوز البلوغ وانحلّ من ربقة القهر فربّما عَصَفَتْ به رياح الشّبيبة فألقته بساحل البطالة فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن لئلّا يذهب خلوا منه ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله التّعليم لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى ما أخذ به أهل المغرب والمشرق، ولكنّ الله يحكم ما يشاء لا معقّب لحكمه.

في أنّ الشدّة على المتعلّمين مضرّة بهم

وذلك أنّ إرهاف الحدّ بالتّعليم مضرّ بالمتعلّم سيّما في أصاغر الوُلْد لأنّه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النّفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وهو التّظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلّمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الانسانيّة التي له من حيث الاجتماع والتّمرّن وهي الحميّة والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النّفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل السّافلين.

وهكذا وقع لكلّ أمّة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كلّ من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به وتجد ذلك فيهم استقراء وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السّوء حتّى إنّهم يوصفون في كلّ أفق وعصر بالحرج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التّخابث والكيد وسببه ما قلناه.

فينبغي للمعلّم في متعلّمه والوالد في ولده أن لا يستبدّا عليهما في التّأديب، وقد قال محمّد بن أبي زيد في كتابه الذي ألفه في حكم

المعلّمين والمتعلّمين : لا ينبغي لمؤدّب الصّبيان أن يزيد في ضربهم إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئا، ومن كلام عمر رضي الله عنه: من لم يؤدّبه الشّرع لا أدّبه الله، حرصا على صون النفوس عن مذلّة التأديب، وعلما بأنّ المقدار الذي عيّنه الشّرع لذلك أملك له فإنّه أعلم بمصلحته.

ومن أحسن مذاهب التّعليم ما تقدّم به الرّشيد لمعلّم ولده محمّد الأمين فقال : يا أحمر إنّ المؤمن قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه فصيّر يدك عليه مبسوطة، وطاعته لك واجبة، وكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين، أقرئه القرآن، وعرّفه الأخبار، وروّه الأشعار، وعلّمه السّنن، وبصّره بمواقع الكلام، وبدئه وامنعه من الضّحك إلّا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القوّاد إذا حضروا مجلسه ولا تمرّنّ بك ساعة إلّا وأنت مغتنم فائدة تفيده إيّاه من غير أن تُحْزِنْهُ فتميت ذهنه، ولا تمعن في مسامحته فينجلي الفراغ ويألفه، وَقَوِّمْه ما استطعت بالقرب والملاينة فإن أباهما فعليك بالشّدّة والغلظة. انتهى.

في أنّ الرّحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلّم

والسّبب في ذلك أنّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفصائل تارة علما وتعليما وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة، إلّا أنّ حصول الملكات عن المباشرة والتّلقين أشدّ استحكاما وأقوى رسوخا، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها، والاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم مخلّطة على المتعلّم حتّى لقد يظنّ كثير منهم أنّها جزء من العلم، ولا يدفع عنه ذلك إلّا مباشرته لاختلاف الطّرق فيها من المعلّمين فلقاء أهل العلوم وتعدّد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرّد العلم عنها ويعلم أنّها أنحاء تعليم، وطرق توصل وتنهض قواه إلى الرّسوخ والاستحكام في المكان وتصحّح معارفه وتميّزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين، وكثرتهما من المشيخة عند تعدّدهم وتنوّعهم، وهذا لمن يسّر الله عليه طرق العلم والهداية.

فالرّحلة لا بدّ منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرّجال، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

في أنّ حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ

قد قدّمنا أنّه لابدّ من كثرة الحفظ لمن يروم تعلّم اللّسان العربيّ، وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلّته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ فمن كان محفوظه شعر حبيب أو العتابيّ أو ابن المعتزّ أو ابن هانيء أو الشّريف الرّضيّ أو رسائل ابن المقفّع أو سهل بن هارون أو ابن الزّيّات أو البديع أو الصّابيء تكون ملكته أجود وأعلى مقاما ورتبة في البلاغة ممّن يحفظ شعر ابن سهل من المتأخّرين أو ابن النّبيه أو ترسّل البيسانيّ أو العماد الاصبهانيّ لنزول طبقة هؤلاء عن أولئك، يظهر ذلك للبصير النّاقد صاحب الذّوق.

وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثمّ إجادة الملكة من بعدهما فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأنّ الطّبع إنّما ينسج على منوالها وتنمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك أنّ النّفس، وإن كانت في جبلّتها واحدة بالنّوع، فهي تختلف في البشر بالقوّة والضّعف في الادراكات، واختلافها إنّما هو باختلاف ما يرد عليها من الادراكات والملكات والألوان التي تكيّفها من خارج. فبهذه يتمّ وجودها وتخرج من القوّة إلى الفعل صورتها، والملكات التي تحصل لها إنّما تحصل على التّدريج كما قدّمناه.

فالملكة الشّعريّة تنشأ بحفظ الشّعر، وملكة الكتابة بحفظ الاسجاع والتّرسيل، والعلميّة بمخالطة العلوم، والادراكات والابحاث والانظار والفقهيّة بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، والتّصوّفيّة الرّبّانيّة بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواسّ الظّاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع حتّى تحصل له ملكة الرّجوع إلى حسّه الباطن وروحه، وينقلب ربّانيّا وكذا سائرها وللنّفس في كلّ واحد منها لون تتكيّف به، وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها.

فملكة البلاغة العالية الطّبقة في جنسها إنّما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام، ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلّهم قاصرين في البلاغة وما ذلك إلّا لما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلىء به من القوانين العلميّة والعبارات الفقهيّة الخارجة عن أسلوب البلاغة والنّازلة عن الطّبقة لأنّ العبارات عن القوانين والعلوم لاحظ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلوّنت به النّفس جاءت الملكة النّاشئة عنه في غاية القصور، وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنّحاة والمتكلّمين والنّظار وغيرهم ممّن لم يمتلىء من حفظ النّقي الحرّ من كلام العرب.

أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدّولة المرينيّة قال : ذكرت يوما صاحبنا أبا العبّاس بن شعيب كاتب السّلطان أبي الحسن، وكان المقدّم في البصر باللّسان لعهده، فأنشدته مطلع قصيدة ابن النّحويّ ولم أنسبها له وهو هذا :

لم أدر حين وقفت بالأطلال   ما الفرق بين جديدها والبالي

فقال لي على البديهة : هذا شعر فقيه، فقلت له : ومن أين لك ذلك؟ فقال : من قوله ما الفرق، إذ هي من عبارات الفقهاء، وليست من أساليب كلام العرب، فقلت له : لله أبوك إنّه ابن النّحويّ.

وأمّا الكتّاب والشّعراء فليسوا كذلك لتخيّرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في التّرسّل وانتقائهم لهم الجيّد من الكلام. ذاكرت يوما صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب وزير الملوك بالاندلس من بني الأحمر، وكان الصّدر المقدّم في الشّعر والكتابة، فقلت له: أجد استصعابا عليّ في نظم الشّعر متَى رمته مع بصري به وحفظي للجيّد من الكلام من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلا، وإنّما أتيت والله أعلم من قِبَل ما حصل في حفظي من الأشعار العلميّة والقوانين التأليفيّة، فإنّي حفظت قصيدتي الشاطبيّ الكبرى والصّغرى في القراءات، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول، وجمل الخَوْنجي في المنطق، وبعض كتاب التّسهيل، وكثيرا من قوانين التّعليم في المجالس، فامتلأ محفوظي من ذلك وخُدِشَ وجه الملكة التي استعددّت لها بالمحفوظ الجيّد من القرآن والحديث وكلام العرب تعاق القريحة عن بلوغها فنظر إليّ ساعة معجبا ثمّ قال : لله أنت وهل يقول هذا إلّا مثلك!

ويظهر لك من هذا الفصل وما تقرّر فيه سرّ آخر وهو إعطاء السبب في أنّ كلام الاسلاميّين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهليّة في منثورهم ومنظومهم، فإنّا نجد شعر حسّان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجرير والفرزدق ونُصَيْب وغيلان ذي الرّمة والاحوص وبشّار ثمّ كلام السّلف من العرب في الدّولة الأمويّة وصدرا من الدّولة العبّاسيّة في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك أرفع طبقة في البلاغة من شعر النّابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة بن العبد ومن كلام الجاهليّة في منثورهم ومحاوراتهم، والطّبع السّليم والذّوق الصّحيح شاهدان بذلك للنّاقد البصير بالبلاغة، والسّبب في ذلك أنّ هؤلاء الذين أدركوا الاسلام سمعوا الطّبقة العالية من الكلام

في القرآن والحديث اللّذين عجز عن الاتيان بمثلَيْهما لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممّن لم يسمع هذه الطّبقة ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقا من أولئك وأرصف مبنى، وأعدل تثقيفا بما استفادوه من الكلام العالي الطّبقة. وتأمّل ذلك يشهد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذّوق والبصر بالبلاغة.

ولقد سألت يوما شيخنا الشّريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصّناعة، أخذ بسبتة عن جماعة من مشيختها من تلاميذ الشّلوبين، واستبحر في علم اللّسان وجاء من وراء الغاية فيه فسألته يوما: ما بال العرب الاسلاميّين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهليّين؟ ولم يكن ليستنكر ذلك بذوقه فسكت طويلا ثمّ قال لي: والله ما أدرى! فقلت: أعرض عليك شيئا ظهر لي في ذلك ولعلّه السّبب فيه، وذكرت له هذا الذي كتبت، فسكت معجبا ثمّ قال لي: يا فقيه! هذا كلام من حقّه أن يكتب بالذّهب وكان من بعدها يؤثر محلّي، ويصيغ في مجالس التّعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنّباهة في العلوم، واللهُ خلق الانسان وعلّمه البيان.

فهـرس النـصوص المختـارة

الفهـرس العـام

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

المطبعة العربية . تونس

الدكتور أحمد الطويلي أستاذ محاضر بالجامعة التونسية.

- متحصّل على دكتوراه الدولة في الآداب والتّبريز في اللّغة والآداب العربية

- نشر حوالي عشرين كتابا في البحث والتحقيق والقصة وأدب الرحلة

- نشر أبحاثة ومقالاته في العديد من الصحف والمجلات بتونس والمشرق.

- شارَك في ملتقيات علمية عدّة بتونس والخارج

هذا الكتاب، من سلسلة اعلام العرب، يعرّف بعلم منهم ويقدّم عينات مختارة من آثاره الأدبية والفكرية

ر.د.م.ك 0 - 23 - 707 - 9973

السّعر: 3.500 د. ت.